SPINOZA - Oeuvre Complète

Tome I

PRINCIPES de la PHILOSOPHIE de DESCARTES

PREFACE des OEUVRES POSTHUMES

COURT TRAITE

Bilingue

Traduction Jean Paul Guastalla

I

P. Philo. Descartes

Préface O.P.

Court Traité

SPINOZA

SPINOZA

I

SPINOZA

ŒUVRES COMPLÈTES

Traduction Jean Paul Guastalla

I

LES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES DÉMONTRÉS À LA FAÇON DU GÉOMÈTRE

COURT TRAITÉ

PRÉFACE DES OPERA POSTHUMA

RENATI DES CARTES

PRINCIPIORUM PHILOSOPHIÆ

Pars I, & II,

More Geometrico demonstratæ

PER

BENEDICTUM de SPINOZA *Amstelodamensem.*

Accesserunt Ejusdem

COGITATA METAPHYSICA,

In quibus difficiliores, quæ tam in parte Metaphysices generali, quàm speciali occurrunt, quæstiones breviter explicantur.



AMSTELODAMI,
Apud JOHANNEM RIEWERTS, *in vico vulgò dicto*, de Dirk van Assen-steeg, *sub signo Martyrologii.* 1663.

LES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE

De RENÉ DESCARTES

Parties I et II,

Démontrées à la façon du géomètre

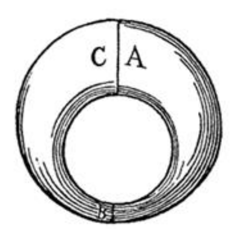
Par

BENEDICTUS DE SPINOZA, d'AMSTERDAM

Du Même Auteur Suivent

DES RÉFLEXIONS PHILOSOPHIQUES

Où sont brièvement expliquées des questions assez difficiles qui se présentent en métaphysique, tant dans sa partie générale que spéciale.



Éditeur JEAN RIEWERTS, Amsterdam, 1663

INTRODUCTION.

Les Principes de la Philosophie de Descartes est le seul livre édité de son vivant en son nom par Spinoza, en 1663 ; par la suite il éditera, sans nom d'auteur, le Traité Théologico-politique en 1670 ; le reste de son œuvre est posthume.

En 1663 Spinoza a trente et un ans. Il n'est connu, en tant que philosophe, que d'un petit cercle d'amis et disciples pour lesquels il a écrit confidentiellement la première ébauche de sa philosophie dont nous reste un manuscrit en hollandais sous le titre *Court Traité*. Cette philosophie est peu compatible avec les religions établies, et les idées qu'elle porte commencent malgré la discrétion, à se répandre et à soulever la haine des religieux et des bien-pensants, haine qui deviendra quand Spinoza aura été démasqué être l'auteur du Traité Théologico-politique, ouverte et féroce. Néanmoins les Principes de la Philosophie de Descartes présentés par Spinoza ne comportent pas de prise de position personnelle et le livre n'a fait l'objet d'aucune critique négative.

Quand il expose la philosophie de Descartes, mort depuis une douzaine d'années, Spinoza fait preuve d'une grande aisance pour expliquer les concepts de l'illustre philosophe et, avec les Réflexions Philosophiques qu'il ajoute en Appendice, l'œuvre lui vaudra une certaine renommée : il se verra offrir plus tard, par l'Électeur Palatin, un poste de Professeur de philosophie à l'Académie de Heidelberg, qu'il déclinera, sa liberté de parole n'étant pas assurée en ce poste prestigieux. En vérité Spinoza ne recherche pas la renommée, ce qu'il souhaite par son livre sur la philosophie de Descartes, c'est d'être invité par les autorités, à publier sa propre philosophie, comme il ressort de sa lettre de Juillet 1663 à Oldenburg, le secrétaire de la Royal Society de Londres (Lettre IX des Œuvres Posthumes) : « Peut-être qu'à cette occasion se trouveront quelques personnes dans ma patrie, parmi celles qui tiennent les hautes fonctions, qui désirent voir mes autres écrits que je reconnais pour mien ; si bien qu'ils s'assureront que je peux faire paraître ces écrits en dehors de tout risque de préjudice pour le droit commun ; si cela arrive en vérité je n'hésiterai pas à rendre aussitôt publics certains d'entre eux, sinon je me tairai, plutôt que d'imposer mes opinions aux hommes contre le gré de la patrie, et me les rendre hostiles ». Sur ce point il fut déçu, la réaction positive qu'il espérait de la part des autorités n'eut pas lieu ; certes les dirigeants étaient laïques et relativement ouverts aux idées nouvelles, mais restaient néanmoins sous l'emprise des religieux et ne voulaient pas prendre le risque, en permettant la diffusion d'idées contraires à l'orthodoxie, d'enflammer des esprits déjà échauffés par les luttes très vives que se livraient les sectes protestantes à cette époque.

Les Principes de la Philosophie de Descartes écrit par Spinoza, restent donc un livre original, un livre pour ainsi dire en suspens, la pensée d'un philosophe, scrutée par un autre philosophe. Toutefois cet ouvrage est fondamental sur trois points. Le premier, porte sur la forme, celle d'une écriture à la façon du géomètre (*more geometrico*),

c'est-à-dire à la manière dont sont écrits les traités de mathématique avec des définitions, des axiomes, des théorèmes et leurs démonstrations, des corollaires, des scolies explicatifs ; le modèle sont les Éléments d'Euclide ; c'est la forme d'écriture qui sera adoptée dans l'Éthique. Le deuxième point est que, bien que l'exposé de la philosophie cartésienne soit fidèle à la pensée de Descartes, se perçoivent çà et là certaines tensions avec sa propre pensée, intéressantes à analyser. Le troisième enfin est la présence d'un Appendice, écrit en prose ordinaire, dans lequel Spinoza revisite la philosophie cartésienne et scolastique et fait part de ses réflexions métaphysiques, un préalable en quelque sorte à sa propre philosophie.

En ce qui concerne la forme, à savoir l'écriture à la façon du géomètre, il est intéressant de noter que le Père Mersenne, l'auteur des Deuxièmes Objections aux Méditations de Descartes, fait à ce dernier une requête remarquable en lui demandant en quelque sorte plus de clarté : « Tu ferais œuvre précieuse, dit-il à Descartes, si au pied de tes solutions, après avoir posé quelques définitions, postulats et axiomes, tu concluais l'ouvrage tout entier à la manière du géomètre en laquelle tu es tant versé, pour emplir, pour ainsi dire d'un seul coup d'œil, l'âme de chaque lecteur et inonder sa personne de la volonté divine ». Descartes répond à Mersenne en faisant la distinction entre deux façons de démontrer : « La méthode analytique qui procède a priori et montre la vraie voie par laquelle une chose est découverte méthodiquement et comme depuis la précédente », autrement dit qui explique la chose à partir de l'idée que l'on en a ; c'est elle qui a sa faveur et qu'il adopte dans les Méditations ; et « la synthètique qui procède a posteriori, à partir de définitions, axiomes, théorèmes et problèmes, qui, dit-il, ne donne pas satisfaction comme l'autre et n'apaise pas les âmes de ceux qui désirent apprendre, parce qu'elle n'enseigne pas la manière dont la chose a été découverte » ; néanmoins, dans sa Réponse aux Deuxièmes Objections, Descartes satisfait le P. Mersenne en exposant en quelques pages à la manière du géomètre, les Raisons prouvant l'existence de Dieu et la Distinction de l'âme d'avec le corps.

Spinoza se soucie peu d'apaiser les âmes de ceux qui désirent comprendre et pense que la meilleure façon de démontrer une chose est la méthode synthétique, c'est-à-dire a posteriori à partir de l'essence de la chose même, voici ce qu'il dit dans le scolie de la Proposition VI « Comment, je le demande, pouvons-nous faire comprendre l'idée d'une certaine chose autrement qu'en livrant sa définition et expliquant ses attributs ? ». C'est ainsi que nous le voyons enseigner à un jeune élève du nom de Casearius, la Deuxième Partie des Principes de la Philosophie de Descartes selon la méthode géométrique, tout en adressant une copie de ces leçons à ses amis pour qu'ils en bénéficient. Ce sont ces leçons précisément que L. Meyer presse Spinoza de publier, en lui demandant d'exposer également la Première Partie de l'œuvre de Descartes pour être complet ; Spinoza va rédiger précipitamment en deux semaines cette première partie sous forme géométrique, avant de remettre pour impression le manuscrit à son ami. Tout cela est parfaitement détaillé dans la Préface de Louis Meyer et dans la lettre de Spinoza à Oldenburg de juillet 1663 [Lettre IX (13 Gebhardt)].

En ce qui concerne le fond, les Principes de la Philosophie de Descartes exposés à la façon du géomètre, tiennent une place privilégiée pour scruter la perception de la

pensée de Descartes par Spinoza : André Lécrivain (Lécrivain 1978) montre comment dans cet ouvrage Spinoza « s'efforce, de l'intérieur du système, d'élargir, d'approfondir et de refonder certains des principes du mécanisme cartésien, et pointer ainsi, ou palier, à certaines de ses faiblesses ». Avec ce livre Spinoza permet au lecteur de mettre en parallèle la physique cartésienne fondée sur une métaphysique qui sépare la matière de Dieu et qui régit toujours la physique moderne, et la conception de la nature, c'est-à-dire de Dieu, que nous offre l'Éthique et qui fonde une physique dont les principes, nous le pensons, attendent d'être pleinement saisis et mis en œuvre.

Les Principes de la philosophie de Descartes démontrés à la façon du géomètre occupent une place singulière dans l'histoire de la philosophie au moment où deux éminents penseurs entreprennent chacun, de refonder la science.

Enfin, dans les Réflexions Métaphysiques présentées dans l'Appendice, on observera les flexions que fait subir Spinoza aux concepts cartésiens et scolastiques, pour les redresser, sans toutefois exposer sa propre philosophie, qu'il fait ainsi désirer.

PRINCIPIA PHILOSOPHIAE MORE GEOMETRICO DEMONSTRATA.

PARS I.

PRAEFATIO

Candido lectori Salutem Plurimam Dicit. Ludovicus Meyer

[i127] 1 MAthematicorum in Scientiis investigandis, ac tradendis Methodum, quâ nempe ex Definitionibus, Postulatis, atque Axiomatibus Conclusiones demonstrantur, optimam esse tutissimamque veritatis indagandae, atque docendae viam, omnium, qui supra vulgum sapere volunt, unanimis est sententia. Et quidem jure merito. 2 Etenim, cùm omnis rei ignotae certa, ac firma cognitio non, nisi ex certò praecognitis, hauriri, ac derivari queat, haec necessario ab imo praestruenda erunt, tanquam stabile fundamentum, cui postmodùm, ne sponte subsidat, aut minimo impetu pessum eat, totum cognitionis humanae aedificium superimponatur. 3 Istius autem notae esse, quae passim Matheseos cultoribus nomine Definitionum, Postulatorum, atque Axiomatum venire solent, nemini dubium esse poterit, qui nobilem istam disciplinam a limine tantùm salutaverit. Definitiones enim nihil aliud sunt, quam terminorum, atque nominum, quibus res tractandae designantur, apertissimae explicationes: Postulata autem, & Axiomata, seu communes animi Notiones adeò clarae, atque perspicuae sunt Enunciationes, ut iis omnes, qui ipsa vocabula solummodò rectè intellexerint, assensum negare nequaquam possint. 4 Verumenimverò, quamvis haec ita se habeant, nullas tamen, si Mathematicas excipias, ferè disciplinas eâ Methodo conscriptas reperies; sed aliâ toto paenè caelo ab hac diversâ, quâ nempe per Definitiones, & Divisiones, inter se continuò concatenatas, atque hinc inde quaestionibus, atque expli|cationibus [i128] intermixtas, totum absolvitur negotium. 5 Judicarunt enim fermè omnes, ac etiamnum judicant multi, qui scientiis constituendis, conscribendisque animum adjecerunt, Methodum istam Mathematicis disciplinis esse peculiarem, reliquasque omnes illam respuere, atque aspernari. Unde factum, ut, quaecunque in medium adducunt, nullis apodicticis rationibus demonstrent, sed tantùm verisimilitudinibus,

PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE DÉMONTRÉS DE FAÇON GÉOMÉTRIQUE.

Première Partie

Préface

Ludovic Meyer adresse tous ses compliments au bienheureux lecteur.

1 La méthode dont se servent les mathématiciens pour investiguer et traiter les sciences, à savoir démontrer les conclusions par définitions, postulats et axiomes, pour tous ceux qui veulent savoir plus que l'ordinaire, est la voie royale la plus sûre pour sonder et enseigner, la vérité. Le sentiment est unanime. Et certainement à juste titre. 2 Comme en effet la connaissance précise, et ferme, de n'importe quelle chose inconnue demande seulement à être dégagée et dérivée de choses déjà précisément connues, ces dernières devront nécessairement être agencées comme le fondement stable sur lequel échafauder par la suite tout l'édifice de la connaissance humaine de telle sorte qu'il ne s'affaisse pas sur lui-même au moindre choc, ou plutôt ne tombe dans l'abîme.

3 Et c'est le propre de ces choses connues, qui partout chez ceux qui cultivent les mathématiques, ont l'habitude de répondre aux noms de définitions, postulats et axiomes, de ne pouvoir être mises en doute par quiconque aurait seulement effleuré cette noble discipline. Car les définitions ne sont rien d'autre que les explications, les plus ouvertes possibles des termes et des noms qui désignent les choses dont il faut traiter, et les postulats et axiomes autrement dit les notions communes de l'âme, sont des énonciations si claires et si pénétrantes que nul qui en a seulement compris droite-ment les propres vocables, ne peut leur refuser en aucune manière son assentiment. 4 Mais bien qu'il en soit ainsi en vérité, tu ne trouveras pourtant presqu'aucune discipline, si tu exceptes les mathématiques, écrite selon cette méthode, mais décrite par quelque autre, différant de celle-ci de presque la totalité du ciel, à savoir une méthode par laquelle la chose étudiée est entièrement résolue à travers des définitions et des divisions, continuellement enchaînées les unes aux autres et de-là ensuite, enchevêtrées de questions et d'explications. 5 Car tous ceux qui ont fixé leur attention à instituer et écrire les sciences, ont jugé, et beaucoup jugent maintenant encore, que cette méthode, que toutes les autres disciplines honnissent et méprisent, est spécifique aux disciplines mathématiques. D'où se fait que, quoiqu'ils mettent au centre de leur étude, ils ne le démontrent nullement par un raisonnement apodictique, mais

probabilibusque argumentis adstruere conentur, magnam eâ ratione magnorum librorum farraginem in lucem protrudentes, in quibus nihil stabilis invenias, atque certi; sed omnia contentionis, atque dissidii plena, &, quod ab uno ratiunculis quibusdam levibus utcunque confirmatum est, mox ab alio confutatum, ac iisdem armis dirutum, atque disjectum: adeò ut immotae veritatis avida mens, ubi tranquillum studii sui stagnum, quod tutò, & prospero cursu trajicere, ac quo trajecto tandem optato cognitionis portu potiri posset, invenire putârat, in opinionum impetuoso se fluctuantem videat mari, ac tempestatibus contentionum undique circumcinctam, incertitudinumque fluctibus indesinenter, sine ullâ ex iis unquam emergendi spe, jactatam atque abreptam.

6 Non defuere tamen aliqui, qui ab his seorsim senserunt, atque hanc miserimam Philosophiae sortem miserati, ab istâ communi, & ab omnibus tritâ scientias tradendi viâ recesserunt, ac novam eamque sanè arduam multisque difficultatibus scatentem ingressi sunt, ut reliquas, ultra Mathesin, Philosophiae partes Methodo, atque certitudine mathematicâ demonstratas posteritati relinquerent. Quorum alii jam receptam, & in scholis doceri solitam, alii novam, proprio marte adinventam, istum in ordinem redegerunt Philosophiam, atque orbi literario propinarunt.

7 Et, quamvis diu multisque labor iste irrito successu susceptus fuerit, exortum tamen fuit tandem splendidissimum illud saeculi nostri jubar Renatus Des Cartes, qui postquam in Mathesi quicquid veteribus inaccessum fuerat, quicquid insuper à Coaetaneis suis desiderari posset, novâ Methodo è tenebris in lucem protraxerat, Philosophiae fundamenta inconcussa eruit, quibus plurimas veritates ordine, ac certitudine Mathematicâ superstrui posse, & ipse reverâ demonstravit, & omnibus, qui illius scriptis nunquam satis laudandis animum sedulò applicuerunt, luce Meridianâ clarius apparet.

8 Et quamvis Nobilissimi, atque Incomparabilis hujus Viri scripta Philosophica Mathematicam demonstrandi rationem, ac ordinem contineant, non |[i129] tamen ista communi, ac in Elementis Euclideis, caeterisque Geometris usitata, quâ nempe praemissis Definitionibus, Postulatis ac Axiomatibus Propositiones earumque Demonstrationes subjunguntur, exarata sunt; sed alia multùm ab hac diversa, quam ipse, & veram optimamque ad docendum viam, & Analyticam vocat. 9 Duplicem enim in fine Respons. ad secund. Objection. apodicticè demonstrandi rationem agnoscit; unam per Analysin, quae veram viam ostendit, per quam res methodicè, & tanquam à priori inventa est, &c. alteram per Synthesin, quae utitur longâ definitionum, petitionum,

s'efforcent simplement de le construire avec des arguments vraisemblables et probables, répandant ainsi à la lumière du jour, un vaste fatras de grands livres dans lesquels tu ne trouveras rien de stable ni de certain ; mais tout y est plein de conflits et de disputes, et ce que l'un affirme par un mince et faible raisonnement, est bientôt contesté par un autre, mis en pièces et jeté au vent avec les mêmes armes ; au point que quand l'esprit, avide d'une vérité immuable, croit trouver le lac tranquille de son amour qu'il pourrait franchir en une croisière sûre et faste, et conquérir enfin, après cette traversée, le port tant désiré de la connaissance, se voit flotter sur une mer impétueuse d'opinions, encerclé de toutes parts de tempêtes conflictuelles, sans cesse projeté et emporté par des flots d'incertitudes, sans espoir jamais de prendre pied.

6 Néanmoins n'ont pas manqué quelques hommes qui n'ont pas senti comme eux et qui, malheureux de ce sort misérable de la philosophie, se sont détachés de cette voie commune frayée par tous où sont tirées les sciences, et ont vigoureusement emprunté une voie nouvelle, ardue, fourmillant de nombreuses difficultés, afin de laisser à la postérité, outre les mathématiques, d'autres parties de la philosophie démontrées avec la méthode et la certitude mathématique. Parmi eux les uns ont rangé dans cet ordre et offert au monde des lettres, la philosophie déjà reçue, consacrée et enseignée dans les écoles, d'autres leur propre philosophie nouvelle, trouvée de haute lutte.

7 Et bien que ce travail fût tenté depuis longtemps par beaucoup qui ne trouvèrent pas le succès, se leva pourtant enfin le plus splendide astre majestueux de notre siècle, René Des Cartes. Cet homme illustre, après avoir mis à la lumière par une nouvelle méthode mathématique ce qui en mathématique était enfoui dans les ténèbres, hors de portée des anciens et de surcroît désiré par ses contemporains, érigea les fondements inébranlables de la philosophie sur lesquels peuvent se bâtir dans l'ordre et la certitude mathématiques un grand nombre de vérités, comme lui-même en vérité l'a démontré et comme il apparaît plus clair que la lumière de midi à tous ceux qui ont fixé soigneusement leur attention à ses écrits qui ne seront jamais assez loués.

8 Et même si les écrits philosophiques de ce grand homme noble et incomparable, embrassent la façon et l'ordre mathématique du démontrer, ces écrits ne sont toutefois pas rédigés de cette façon commune utilisée dans les éléments d'Euclide et par les autres géomètres, à savoir par laquelle les propositions, et leurs démonstrations, sont soumises à définitions, postulats et axiomes, mais par une autre très différente d'elle, qu'il appelle analytique, qu'il déclare personnellement la vraie et meilleure voie pour enseigner.

9 Il reconnaît en effet à la fin des Réponses aux Deuxièmes Objections deux façons de démontrer apodictiquement ; l'une à travers l'analyse qui montre la vraie voie par laquelle une chose est méthodiquement trouvée, et comme par la précédente, etc., et l'autre à travers la synthèse qui utilise une longue série de définitions, questions,

axiomatum, theorematum, & problematum serie, ut si quid ipsi ex consequentibus negetur, id in antecedentibus contineri statim ostendat, sicque à lectore quantumvis repugnante ac pertinaci assensionem extorqueat, &c.

10 Verumtamen, licet in utrâque demonstrandi ratione certitudo, quae extra omnem dubitationis aleam posita est, reperiatur, non omnibus utraque aequè utilis atque commoda existit. Plurimi enim Mathematicarum scientiarum planè rudes, adeòque Methodi, qua illae conscriptae sunt, Syntheticae, & quâ inventae sunt, Analyticae prorsus ignari, res, quae his in libris pertractantur, apodicticè demonstratas, nec sibimet ipsis assequi, nec aliis exhibere queunt. 11 Unde factum, ut multi, qui aut caeco impetu abrepti, aut aliorum auctoritate ducti, Cartesio nomen dederunt, ejus sententiam, atque dogmata tantummodò memoriae impresserunt, ac, ubi de iis sermo incidit, solùm effutire, multaque de istis garrire, nihil autem demonstrare sciant, quemadmodum olim fuit & adhuc hodie Peripateticae Philosophiae addictis solenne est.

12 Quocircà, ut his aliquid subsidii adferretur, saepenumerò optavi, aliquem tam Analytici, quam Synthetici ordinis peritum, ac in scriptis Cartesii apprimè versatum, illiusque Philosophiae penitùs gnarum, manum operi admovere, &, quae ille ordine Analytico conscripserat, in Syntheticum redigere, ac more Geometris familiari demonstrare velle. Imò ipse, quamvis meae tenuitatis abundè conscius, ac tanto operi longè impar sim, id ipsum tamen praestare saepe in animum meum induxi, quin etiam aggressus fui: sed aliae, quibus saepissimè distrahor, mihi illud peragendi viam obsepserunt occupationes.

13 Gratissimum itaque mihi accidit ex Authore nostro intelligere, se discipulo cuidam suo, dum eum Cartesii Philosophiam doceret, |[i130] Secundam Principiorum partem integram, ac partem Tertiae, more illo Geometrico demonstratas, nec non praecipuas difficilioresque, quae in Metaphysicis ventilantur, quaestiones, ac à Cartesio nondum enodatas, dictasse: atque haec unà, à se correcta, atque aucta ut lucem aspicerent, amicis id summopere expetentibus atque extorquentibus, concessisse: 14 Unde etiam ego idem id probavi, simulque operam meam, si ea in edendo egeret, ex animo obtuli, ac suasi praeterea, imò rogavi, ut primam quoque Principiorum partem similem redigeret in ordinem, ac his praemitteret, quò ab ovo res hoc modo disposita, & meliùs intelligi, & magis placere posset; quod, cùm summâ ratione niti videret, & amici precibus, & lectoris utilitati denegare noluit;

axiomes, théorèmes et problèmes, de telle sorte que si à partir des conséquences, quelque chose est nié à la synthèse même, ce quelque chose montre aussitôt être contenu dans ce qui précède et vient arracher ainsi au lecteur, aussi réticent et obstiné soit-il, son assentiment, etc.

10 Mais en vérité même si dans l'une et l'autre méthode, se trouve, par le raisonnement la certitude des démonstrations,en dehors de tout risque de doute, l'une et l'autre ne sont pas pareillement utiles et commodes. Les plus nombreux en effet, totalement réfractaires aux sciences mathématiques au point d'être complétement ignorants tant de la méthode synthétique dans laquelle les choses s'inscrivent, que de la méthode analytique par laquelle elles sont trouvées, sont incapables de suivre pour eux-mêmes, ou d'exposer aux autres, les choses démontrées apodictiquement, traitées dans ces livres. 11 D'où se fait que beaucoup qui, emportés par une pulsion aveugle, ou guidés par l'autorité des autres, se sont proclamés de Descartes, n'ont fait qu'inscrire dans leur mémoire son opinion et ses principes, et quand le discours tombe sur ces choses, ne savent en réalité que débiter ses paroles et palabrer sentencieusement à leur propos sans savoir rien démontrer ; comme ce fut le cas autrefois des partisans de la philosophie péripatéticienne et comme c'est l'habitude encore aujourd'hui.

12 C'est pourquoi j'ai très souvent espéré, pour que soit apporté à ces gens quelque renfort, qu'un homme expérimenté, tant dans la méthode analytique que synthétique, supérieurement versé dans les écrits de Descartes et profond connaisseur de sa philosophie, voulut leur venir en aide en rédigeant en ordre synthétique ce que l'illustre Descartes a écrit en ordre analytique, en le démontrant à la manière familière des géomètres. Bien plus j'avais moi-même cette intention, bien que je fusse parfaitement conscient de ma petitesse et de ne pas être de taille, de loin, pour une telle œuvre ; j'avais même commencé, mais d'autres occupations qui m'accaparent en permanence, ont barré la route à la réalisation de ce dessein.

13 C'est pourquoi je fus enthousiasmé quand il m'arriva d'apprendre de notre auteur, qu'il avait dicté à l'un de ses disciples alors qu'il lui enseignait la philosophie de Descartes, la Deuxième Partie des Principes en totalité, et un fragment de la Troisième, démontrés de cette manière géométrique, et de plus les principales questions assez difficiles agitées en métaphysique et non encore dénouées par Descartes ; et pour que cela voit la lumière du jour, il l'avait fait parvenir, à la fois corrigé et augmenté par lui-même, à ses amis qui désiraient ardemment ces notes et se les arrachaient avec ferveur. 14 D'où j'approuvais moi-même aussi ce projet et lui offris de tout mon cœur mon aide s'il en était besoin pour la publication, et le persuadai en outre, que dis-je, le suppliai de rédiger aussi dans un ordre semblable la Première Partie des Principes et de la placer en tête de l'ouvrage, en quoi la chose ainsi disposée depuis l'œuf pourrait être mieux comprise et plaire davantage ; et quand il vit que cela s'appuyait sur la suprême raison, il ne voulut pas se dérober aux prières d'un ami et à l'utilité du lecteur ;

meisque insuper curis totum tàm impressionis, cùm procul ab urbe ruri degat, adeóque illi adesse non possit, quàm editionis negotium commisit.

15 Haec igitur sunt, quae tibi, candide Lector, damus hoc in libello: nempe Renati Des Cartes primam & secundam Principiorum Philosophiae partes, unà cum fragmento tertiae, quibus nostri Authoris Cogitata Metaphysica, nomine Appendicis, subjunximus. At verò primam Principiorum partem cùm hîc & nos dicimus, & libelli Titulus promittat, id non ita intellectum volumus, ac si omnia, quae in ea à Cartesio dicta sunt, hic Geometrico ordine demonstrata exhiberentur: sed tantùm denominationem à potiori fuisse desumptam, adeóque praecipua, quae ad Metaphysicam spectant, & in Meditationibus suis tractavit Cartesius (caeteris omnibus, quae sunt Logicae considerationis, & tantùm historicè narrantur ac recensentur, praetermissis) inde esse decerpta; 16 quae etiam quò faciliùs absolveret Author, huc verbotenus ferè omnia illa, quae sub finem Resp. ad secund. Object. Geometrico ordine disposita habet Cartesius, transtulit; omnes quidem illius Definitiones praemittendo, ac Propositiones suis inserendo, at Axiomata non continuò Definitionibus subnectendo, sed post quartam demum Propositionem interponendo, eorumque ordinem, quò demonstrari possent, immutando, ac quaedam, quibus non egebat, omittendo. 17 Et quamvis haec Axiomata (ut etiam habet ipse Cartesius postulat 7.) instar Theorematum demonstrari, ac etiam concinniùs nomine Propositionum venire posse, Authorem nostrum non fugiat, nosque etiam, ut id effectum daret, petierimus; |[i131] majora tamen, quibus est implicitus, negotia ei tantùm duarum, quibus hoc opus absolvere coactus fuit, septimanarum ocium concesserunt, adeóque in causâ fuere, quominùs & suo & nostro desiderio satisfacere potuerit: sed brevem duntaxat subnectens explicationem, quae demonstrationis vicem subire potest, majorem ac omnibus numeris absolutam in aliud tempus rejecerit; si fortè post hanc distractam impressionem nova adornaretur. 18 Ad quam augendam conabimur etiam ab ipso impetrare, ut totam tertiam Partem de Mudo aspectabili (cujus tantùm adjunximus fragmentum, cùm Author hic institutioni finem imposuerit, & nos eo, quantulumcunque sit, lectorem privare noluerimus) absolvat. Atque hoc ut debito modo perficiatur, hinc inde in secundâ Parte quaedam de Fluidorum naturâ, & proprietatibus Propositiones interspargendae erunt, quod ut Author tum exsequatur, pro virili adnitar.

19 Nec tantùm in Axiomatibus proponendis, explicandisque, sed etiam in ipsis Propositionibus, caeterisque Conclusionibus demonstrandis a Cartesio saepissimè recedit, ac Apodeixi, longè ab illius diversâ, utitur noster Author. Quod sanè nemo

de surcroît il remit à mes soins toute l'affaire, tant de l'impression que de l'édition, car il habitait à la campagne loin de la ville et ne pouvait pas s'en occuper personnellement.

15 Voilà donc bienheureux lecteur, ce que nous t'offrons dans ce petit livre, n'est-ce pas, les Première et Deuxième parties des Principes de la Philosophie de Descartes et un fragment de la Troisième, auxquels nous joignons en Appendice les Réflexions Métaphysiques de notre auteur. Mais en vérité quand ici, nous disons Première partie des Principes, et comme aussi le laisse entendre le titre du livre, nous ne voulons pas entendre par là qu'ici est exposé, démontré dans l'ordre géométrique, tout ce qui a été dit par Descartes, mais seulement que cette dénomination a été prise comme la plus appropriée ; si bien qu'a été recueilli de l'ouvrage, le principal, qui regarde la Métaphysique et que Descartes a traité dans ses méditations (a été laissé de côté tout le reste qui concerne la logique et ce qui a été seulement raconté et recensé de façon historique). 16 Aussi, l'auteur, pour s'acquitter plus facilement de cette tâche, a rapporté à cet endroit, presque mot pour mot, tout ce que Descartes a disposé en ordre géométrique vers la fin des Réponses aux Secondes Objections, posant en premier certes toutes les définitions de ce dernier et en insérant ses propositions aux siennes propres ; toutefois il n'a pas rajouté les axiomes à la suite des définitions mais les a interposés après la quatrième proposition seulement, changeant leur ordre pour pouvoir les démontrer plus facilement, en laissant de côté certains dont il n'avait pas besoin. 17 Et même s'il n'a pas échappé à notre auteur que ces axiomes peuvent se démontrer comme des théorèmes (comme le dit Descartes lui-même au postulat 7) et répondre même régulièrement au nom de propositions, et que nous-mêmes lui ayons demandé d'en faire les démonstrations, néanmoins d'assez importants travaux dans lesquels il était engagé ne lui laissèrent que deux semaines libres pour achever entièrement ce travail, si bien qu'il ne put satisfaire ni son propre désir ni le nôtre et a seulement ajouté une brève explication qui peut tenir lieu de démonstration, repoussant à un autre moment une démonstration plus détaillée et achevée en tout point, dans le cas où une nouvelle édition devrait être préparée après écoulement de celle-ci ; 18 et pour augmenter encore cette édition à venir, nous nous efforcerons de demander à l'auteur de compléter en totalité la Troisième partie qui traite du Monde visible (comme l'auteur a mis fin à son enseignement à cet endroit nous joignons seulement le fragment concernant cette partie, si petit soit-il, dont nous n'avons pas voulu priver le lecteur) ; et pour parfaire cela, devront être intercalées ici et là dans la Deuxième Partie, comme il se doit, certaines propositions sur la nature et les propriétés des fluides, ce que je m'efforcerai de mon côté, d'obtenir de l'auteur.

19 Très souvent notre auteur, non seulement dans la proposition et l'explication des axiomes mais aussi dans la démonstration des propositions mêmes et des autres conclusions, se détache de Descartes et apporte des preuves de loin différentes de ce dernier. Ce que, sainement, personne n'interprétera comme s'il voulait corriger cet

ita interpretetur, ac si clarissimum illum Virum in iis corrigere vellet: sed eum infinem tantùm factum putet, ut suum jam receptum ordinem meliùs retinere posset, nec Axiomatum numerum nimiùm augeret. Quâ eâdem etiam de causâ quamplurima, quae Cartesius sine ullâ demonstratione proposuit, demonstrare, & quae planè praetermisit, addere coactus fuit.

20 Animadverti tamen vel imprimis velim in his omnibus, nempe tàm in 1. & 2. Princip. partibus, ac fragmento tertiae, quàm in Cogitatis suis Metaphysicis Authorem nostrum meras Cartesii sententias, illarumque demonstrationes, prout in illius scriptis reperiuntur, aut quales ex fundamentis ab illo jactis per legitimam consequentiam deduci debebant, proposuisse. 21 Cùm enim discipulum suum Cartesii Philosophiam docere promisisset, religio ipsi fuit, ab ejus sententiae latum unguem discedere, aut quid, quod ejus dogmatibus aut non responderet, aut contrarium esset, dictare. 22 Quamobrem judicet nemo, illum hic, aut sua, aut tantùm ea, quae probat, docere. Quamvis enim quaedam vera judicet, quaedam de suis addita fateatur, multa tamen occurrunt, quae tanquam falsa rejicit, & a quibus longè diversam fovet senten|tiam. [i132] 23 Cujus notae inter alia, ut ex multis unum tantùm in medium afferam, sunt, quae de voluntate habentur Schol. Prop. 15. part. 1. Principior. & cap. 12. Part. 2. Appendic., quamvis satis magno molimine atque apparatu probata videantur: Neque enim eam distinctam ab Intellectu, multò minùs tali praeditam esse libertate existimat. 24 Etenim in his asserendis, ut ex Dissertat. de Method. part. 4. & Meditat. 2., aliisque locis liquet, tantùm supponit, non probat Cartesius, mentem humanam esse substantiam absolutè cogitantem. 25 Cùm contrà Author noster admittat quidem, in Rerum naturâ esse substantiam cogitantem: attamen neget illam constituere essentiam Mentis humanae; sed statuat, eodem modo, quo Extensio nullis limitibus determinata est, Cogitationem etiam nullis limitibus determinari; 26 adeòque, quemadmodum Corpus humanum non est absolutè, sed tantùm certo modo secundùm leges naturae extensae per motum & quietem determinata extensio, sic etiam Mentem sive Animam humanam non esse absolutè, sed tantùm secundùm leges naturae cogitantis per ideas certo modo determinatam cogitationem, quae necessariò dari concluditur, ubi corpus humanum existere incipit. 27 Ex quâ definitione, non difficile demonstratu esse putat, Voluntatem ab intellectu non distingui, multò minùs eâ, quam illi Cartesius adscribit, pollere libertate; 28 quin imò ipsam affirmandi & negandi facultatem prorsus fictitiam; tò autem affirmare & negare nihil praeter ideas esse; 29 caeteras vero facultates, ut Intellectum, Cupiditatem, &c. in numerum figmentorum, aut saltem illarum notionum reponi debere, quas homines ex eo, quòd res abstractè

illustre grand homme, mais pensera être fait à cette seule fin de pouvoir mieux respecter son ordre propre déjà établi, sans trop augmenter le nombre d'axiomes. Pour cette même raison il a été contraint de démontrer un grand nombre de choses proposées sans aucune démonstration par Descartes et d'en rajouter certaines, entièrement laissées de côté par ce dernier.

20 Toutefois je voudrais prévenir avant tout que dans tout cela, n'est-ce pas, tant dans les Première et Deuxième parties, et le fragment de la Troisième, que dans ses Réflexions Métaphysiques notre auteur a proposé les pures opinions de Descartes et leurs démonstrations, telles elles se trouvent dans ses écrits, ou plutôt telles elles doivent se déduire en légitime conséquence depuis les fondements jetés par ce dernier. 21 Comme il avait promis en effet à son élève de lui enseigner la philosophie de Descartes, il se fit une religion de ne pas s'écarter d'un pouce de la doctrine de ce dernier ou plutôt de dicter quoi que ce soit qui ne répondît aux principes philosophiques de celui-ci, ou encore qui leur fût contraire. 22 C'est pourquoi personne ne jugera que l'auteur enseigne ici sa sienne philosophie ou seulement ce qu'il approuve. Car même s'il juge certaines opinions vraies, qu'il reconnaît en avoir ajouté certaines des siennes, s'en trouvent néanmoins beaucoup qu'il rejette comme fausses et pour lesquelles il défend une position de loin différente. 23 Parmi celles notées, pour ne rapporter qu'un seul exemple parmi beaucoup, il y a entre autres ce qui se tient sur la volonté, dans le scolie de la proposition 15 de la 1ère partie des Principes et le chapitre 12 de la 2ème partie de l'Appendice, même si cela semble prouvé avec une assez grande application et apprêt. Car il ne pense pas que la volonté soit distincte de l'Intellect, et beaucoup moins encore qu'elle soit pourvue d'une telle liberté. 24 En effet dans ces affirmations comme dans la quatrième partie du Discours sur la méthode et la deuxième Méditation, et encore à d'autres endroits, Descartes suppose seulement mais ne prouve pas que l'esprit humain est une substance qui pense absolument. 25 Alors que notre auteur au contraire, admet certainement que dans la nature se trouve une substance qui pense, néanmoins il nie que cette dernière constitue l'essence de l'esprit humain, mais statue que de la même manière que l'extension n'est limitée par aucune borne, la pensée aussi n'est limitée par aucune borne ; 26 si bien que de la même manière que le corps humain n'existe pas absolument, mais qu'existe seulement l'extension délimitée d'une certaine manière par le mouvement et le repos selon les lois de la nature étendue, de même aussi l'esprit humain autrement dit l'âme n'existe pas absolument, mais qu'existe seulement la pensée délimitée d'une certaine manière par les idées, selon les lois de la nature qui pense, laquelle âme est conclue être nécessairement donnée quand le corps humain commence à exister. 27 Par cette définition il pense qu'il n'est pas difficile de démontrer que la volonté ne se distingue pas de l'intellect, beaucoup moins encore qu'elle possède la liberté que lui accorde Descartes ; 28 bien plus, il pense que la faculté même d'affirmer et de nier est tout à fait fictive, et que l'affirmer et le nier ne sont rien, sinon les idées ; 29 les autres facultés en vérité comme l'entendement, le désir etc. doivent être mises au nombre des

concipiunt, formaverunt, quales sunt, humanitas, lapideitas, & id genus aliae.

30 Praetereundum etiam hîc nequaquam est, in eundem sensum venire debere, hoc est, ex Cartesii mente tantùm dici, quod aliquibus in locis reperitur, nempe hoc aut illud captum humanum superare. Neque enim hoc ita accipiendum, ac si ex propriâ sententiâ talia proferret noster Author. Judicat enim ista omnia, ac etiam plura alia magis sublimia, atque subtilia non tantùm clarè, ac distinctè a nobis concipi, sed etiam commodissimè explicari posse: si modò humanus Intellectus aliâ viâ, quàm quae a Cartesio aperta, atque strata est, in veritatis investigationem, rerumque cognitionem deducatur: 31 atque adeò scientiarum fundamenta à Cartesio eruta, & quae |[i133] iis ab ipso superaedificata sunt, non sufficere ad omnes ac difficillimas, quae in Metaphysicis occurrunt, quaestiones enodandas atque solvendas: sed alia requiri, si ad illud cognitionis fastigium intellectum nostrum cupimus evehere.

32 Denique (ut praefandi finem faciam) Lectores non ignorare volumus, omnes hos tractatus, nullum alium in finem, quàm veritatis indagandae, atque propagandae, hominesque ad verae ac sincerae Philosophiae studium incitandi gratiâ, evulgari; adeòque omnes, antequam se lectioni accingant, ut ex ea uberem, quem cuique ex animo optamus, fructum capere queant, sedulò monitos, ut omissa quaedam suis locis inserant, & menda Typographica, quae irrepserunt, accuratè corrigere velint: talia enim quaedam inter ea sunt, quae obicem ponere possent, quominùs Demonstrationis vis, & Authoris mens rectè perciperetur, ut quilibet ex eorum inspectione facilè deprehendet.

---

fictions ou du moins de ces notions que les hommes ont formé de ce qu'ils conçoivent abstraitement les choses, telles sont l'humanité, la pierréité et autres de ce genre.

30 Ne doit ici encore, en aucune manière être passé sous silence que doit aller dans le même sens, c'est-à-dire être dit seulement dans la pensée de Descartes, ce qui est retrouvé en certains passages, à savoir que telle ou telle chose dépasse la capacité humaine. Cela en effet ne doit pas être reçu comme si cette opinion été rapportée par notre auteur depuis sa propre pensée. Car il juge que toutes ces choses et aussi un très grand nombre d'autres plus élevées et plus délicates, non seulement peuvent être conçues par nous clairement et distinctement mais encore être expliquées plus commodément, pourvu que dans l'investigation de la vérité et la connaissance des choses, l'intellect humain soit conduit sur une autre voie que celle ouverte et tracée par Descartes ; 31 à ce point les fondements des sciences plantés par Descartes et ce qu'il a personnellement bâti sur ces fondements, ne suffisent pas à dénouer et résoudre toutes les questions qui occupent la métaphysique, ni les plus difficiles. Mais si nous désirons élever notre intellect à ce sommet de la connaissance, d'autres fondements sont requis.

32 Enfin (pour mettre fin à cette préface) nous voulons que le lecteur soit convaincu que tous ces traités sont rendus publics à nulle autre fin que pour dépister et propager la vérité, et inciter les hommes à l'étude de la vraie et sincère philosophie ; si bien que tous, avant de se plonger dans le livre pour pouvoir en saisir le fruit, que du fond du cœur nous souhaitons fertile à chacun, ayant été strictement avertis, veuillent bien insérer à bonne place quelque omission et corriger soigneusement les fautes typographiques qui s'y seraient glissées ; il y en a certainement quelques-unes pouvant faire obstacle à ce que soient droitement perçues la force d'une démonstration et la pensée de l'auteur, comme chacun pourra reconnaître facilement au premier coup d'œil.

Pars I.

[i141]PROLEGOMENON.

ANtequam ad ipsas Propositiones, earumque Demonstrationes accedamus, visum fuit in antecessum succinetè ob oculos ponere, cur Cartesius de omnibus dubitaverit, quâ viâ solida scientiarum fundamenta eruerit, ac tandem quibus mediis se ab omnibus dubiis liberaverit: quae omnia quidem in ordinem Mathematicum redegissemus, nisi prolixitatem, quae ad id praestandum requireretur, impedire judicavissemus, quominùs haec omnia, quae uno obtutu, tanquam in picturâ, videri debent, debitè intelligerentur.

Cartesius itaque, ut quàm cautissimè procederet in rerum investigatione, conatus fuit

1°. Omnia praejudicia deponere,

2°. Fundamenta invenire, quibus omnia superstruenda essent,

3°. Causam erroris detegere,

4°. Omnia clarè, & distinctè intelligere.

Ut verò primum, secundum, ac tertium assequi posset, omnia in dubium revocare aggreditur, non quidem ut Scepticus, qui sibi nullum alium praefigit finem, quàm dubitare: Sed ut animum ab omnibus praejudiciis liberaret, quò tandem firma, atque inconcussa scientiarum fundamenta, quae hoc modo ipsum, siquae essent, effugere non possent, inveniret. Vera enim scientiarum principia adeò clara, ac |[i142] certa esse debent, ut nullâ indigeant probatione, extra omnem dubitationis aleam sint posita, & sine ipsis nihil demonstrari possit. Atque haec, post longam dubitationem reperit. Postquam autem haec principia invenisset, non ipsi difficile fuit, verum à falso dignoscere, ac causam erroris detegere; atque adeò sibi cavere, ne aliquid falsum, & dubium pro vero, ac certo assumeret.

Ut autem quartum, & ultimum sibi compararet, hoc est, omnia clarè, & distinctè intelligeret, praecipua ejus regula fuit, omnes simplices ideas, ex quibus reliquae omnes componuntur, enumerare, ac quamlibet sigillatim examinare. Ubi enim simplices ideas clarè, & distinctè percipere posset, sine dubio etiam omnes reliquas, ex simplicibus illis conflatas, eâdem claritate, & distinctione intelligeret. His ita praelibatis, breviter explicabimus, quomodo

PREMIÈRE PARTIE.

INTRODUCTION

Avant d'en venir aux propositions mêmes et leurs démonstrations, il m'a semblé bon auparavant que nous revoyons succinctement pourquoi Descartes a douté de tout, par quelle voie il a érigé les fermes fondements des sciences et enfin par quels moyens il s'est libéré de tous ses doutes ; et tout cela nous l'aurions rédigé en ordre mathématique si nous n'avions jugé que la prolixité requise pour ce faire, empêchât que ne soit dûment compris tout ce qui doit être vu au premier coup d'œil comme sur un tableau.

Descartes donc, pour avancer le plus soigneusement possible dans l'investigation des choses, a entrepris de :

1°) déposer tout préjugé.

2°) trouver les fondements sur quoi tout bâtir.

3°) dévoiler la cause de l'erreur.

4°) tout comprendre clairement et distinctement.

En vérité pour pouvoir atteindre les premier, deuxième et troisième point il commence par tout révoquer en doute ; non certes comme un sceptique qui ne plante devant lui nul autre but que douter, mais pour libérer l'âme de tout préjugé, de sorte à pouvoir à la fin trouver les fondements fermes et inébranlables des sciences, qui de cette manière, s'il en existe, ne pouvaient lui échapper. Car les vrais principes des sciences doivent être si clairs et si certains qu'ils n'aient nul besoin de preuve, qu'ils soient posés en dehors de tout risque de doute, et que rien sans eux en réalité ne puisse être démontré.

Après un long doute, il a trouvé les fondements. Et quand il les eut découverts, il ne lui fut pas difficile en réalité de reconnaître le vrai du faux et de dévoiler la cause de l'erreur ; si bien qu'il prit garde de ne pas mettre quelque chose de faux et de douteux à la place de quelque chose de vrai et de certain.

Pour se disposer toutefois au quatrième et dernier point, c'est-à-dire tout comprendre clairement et distinctement, sa principale règle fut de passer en revue et d'examiner à volonté, l'une après l'autre, toutes les idées simples dont sont composées toutes les autres. Car quand il pourrait percevoir clairement et distinctement les idées simples, sans doute aussi comprendrait-il avec la même clarté et la même distinction toutes les autres idées formées de ces simples. Cela ainsi effleuré, nous allons brièvement expli-

omnia in dubium revocaverit, vera Scientiarum principia invenerit, ac se ex dubitationum difficultatibus extricaverit.

Dubitatio de omnibus.

Primò itaque sibi ob oculos ponit omnia illa, quae à sensibus acceperat, nempe coelum, terram, & similia, atque etiam suum corpus: quae omnia eousque in rerum naturâ esse putaverat. Ac de horum certitudine dubitat, quia sensus ipsum interdum fefellisse deprehenderat, & in somnis sibi saepe persuaserat, multa extra se verè existere, in quibus postea, se delusum esse compererat; ac denique quia alios etiam vigilantes asserere audierat, se in membris, quibus dudum caruerant, dolorem sentire. Quare non sine ratione etiam de sui corporis existentiâ dubitare potuit. Atque ex his omnibus verè concludere potuit, sensus non esse firmissimum fundamentum, cui omnis scientia superstruenda sit; possunt enim in dubium revocari: Sed certitudinem ab aliis principiis nobis certioribus dependere. Ut autem porrò talia investiget, secundò sibi ob oculos ponit omnia universalia, qualia sunt natura corporea in communi, ejusque extensio, item figura, quantitas &c. ut etiam omnes Ma|thematicae [i143] veritates. Et quamvis haec ipsi certiora viderentur, quàm omnia, quae à sensibus hauserat, rationem tamen de iis dubitandi invenit; quoniam alii etiam circa ea errârant, & praecipuè, quoniam infixa quaedam erat ejus menti vetus opinio, Deum esse, qui potest omnia, & a quo talis, qualis existit, creatus est: quique adeò forsan fecerat, ut etiam circa illa, quae ipsi clarissima videbantur, deciperetur. Atque hic est modus, quo omnia in dubium revocavit.

Inventio fundamenti omnis scientiae.

Ut autem vera scientiarum principia inveniret: inquisivit postea, num omnia, quae sub ejus cogitationem cadere possent, in dubium revocârat, ut sic exploraret, an non fortè quid reliquum esset, de quo nondum dubitaverat. Quod si verò quid, sic dubitando, inveniret, quod nullâ ex praecedentibus, nec etiam ullâ aliâ ratione, in dubium revocari posset: id sibi, tanquam fundamentum, cui omnem suam cognitionem superstruat, statuendum esse, meritò judicavit. Et quamquam jam, ut videbatur, de omnibus dubitârat; nam aequè de iis, quae per sensus hauserat, quàm de iis, quae solo intellectu perceperat, dubitaverat: aliquid tamen, quod explorandum esset, reliquum fuit, ille nimirum ipse, qui sic dubitabat, non quatenus capite, manibus, reliquisque corporis membris constabat, quoniam de his dubitaverat; sed tantùm quatenus dubitabat, cogitabat, &c. Atque, hoc accuratè examinans, comperit, se nullis praedictis rationibus de eo dubitare posse. Nam, quamvis somnians, aut vigilans cogitet, cogitat tamen, atque est: & quamvis alii, aut

quer de quelle manière il a tout révoqué en doute, a trouvé les vrais principes des sciences et s'est démêlé des difficultés des doutes.

Doute de tout.

En premier donc il pose devant lui tout ce qu'il reçoit des sens, le ciel n'est-ce pas, la terre et choses semblables, et aussi son propre corps. Tout ce qu'il avait pensé jusqu'alors être dans la nature des choses. Et il douta de la certitude de tout cela, parce qu'il avait lui-même parfois pris en flagrant délit ses sens le tromper, et que souvent il se persuadait dans ses songes qu'existaient réellement en dehors de lui beaucoup de choses qu'il découvrait par la suite n'être qu'illusion ; et enfin parce qu'il avait aussi entendu certains dire ressentir une douleur à l'état de veille dans leurs membres amputés depuis longtemps. C'est pourquoi il put, non sans raison, douter aussi de l'existence de son corps. Et de tout cela il put véritablement conclure que les sens ne sont pas le fondement très ferme sur lequel toute la science peut se bâtir, puisqu'ils peuvent être révoqués en doute. Mais la certitude dépend d'autres principes, plus certains pour nous. Et pour investiguer plus avant de tels principes, il posa deuxièmement devant lui tous les universaux, tels sont la nature corporelle en général et son étendue, de même la figure, la quantité etc., comme aussi les vérités mathématiques. Et bien que cela lui semblât en réalité plus certain que tout ce qu'il avait absorbé par les sens, il trouva néanmoins une raison d'en douter, puisque d'autres aussi s'étaient égarés sur ces universaux, et surtout puisqu'était fixée dans son esprit une certaine invétérée opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout et par qui il a été créé tel il existe, et qui à ce point, a peut-être fait qu'il soit trompé aussi sur tout ce qui lui semblait en réalité très clair. Et ceci est la manière par laquelle il a tout révoqué en doute.

Découverte du fondement de toute la science.

Toutefois, pour découvrir les vrais principes des sciences, il rechercha ensuite s'il avait bien révoqué en doute tout ce qui pouvait tomber sous sa pensée, de sorte ainsi à s'assurer que ne restât pas quelque chose, peut-être, dont il n'avait pas encore douté. S'il trouvait en vérité en doutant ainsi quelque chose de ce qui précède qu'il ne pouvait en aucune manière révoquer en doute, ni même d'aucune autre manière, il jugea à juste titre qu'il devait établir cela comme le fondement sur lequel bâtir toute sa connaissance. Et bien qu'il eût maintenant, comme il semblait, douté de tout puisqu'il avait douté autant ce qu'il avait absorbé par les sens que ce qu'il avait perçu par l'intellect seul, il restait quelque chose pourtant qu'il fallait explorer : lui-même assurément qui doutait ainsi ; non pas en tant qu'il se maintenait avec tête, mains et autres parties du corps dont il avait en effet déjà douté, mais en tant seulement qu'il doutait, pensait etc. Et examinant cela soigneusement, il découvrit qu'il ne pouvait douter de cela par aucune des précédentes manières. Car bien qu'il pensât en songe ou en état de veille, néanmoins il pensait et existait ; et bien que d'autres, ou lui-même aussi, se trompaient

etiam ille ipse circa alia erravissent, nihilominus, quoniam errabant, erant: Nec ullum suae naturae autorem adeò callidum fingere potest, qui eum circa hoc decipiat; concedendum enim erit ipsum existere, quamdiu supponitur decipi. Nec denique quaecunque alia excogitetur dubitandi causa, ulla talis adferri poterit, quae ipsum simul de ejus existentiâ non certissimum reddat. Imò, quò plures adferuntur dubitandi rationes, eò plura simul adferuntur argumenta, quae illum de suâ existentiâ convincunt. Adeò ut, quocunque se|[i144] ad dubitandum vertat, cogitur nihilominus in has voces erumpere, *dubito, cogito, ergo sum.* Hac igitur detectâ veritate, simul etiam invenit omnium scientiarum fundamentum: ac etiam omnium aliarum veritatum, mensuram, ac regulam; scilicet, Quicquid tàm clarè ac distinctè percipitur, quàm istud, verum est.

Nullum verò aliud, quàm hoc scientiarum fundamentum esse posse, satis superque liquet ex praecedentibus: quoniam, reliqua omnia facillimo negotio à nobis in dubium revocari possunt; hoc autem nequaquam. Verumenimverò circa hoc fundamentum hîc apprimè notandum, hanc orationem, *dubito, cogito, ergo sum*, non esse syllogismum, in quo major propositio est omissa. Nam si syllogismus esset, praemissae clariores, & notiores deberent esse, quàm ipsa conclusio, *ergo sum*: adeòque *ego sum* non esset primum omnis cognitionis fundamentum; praeterquam quòd non esset certa conclusio: nam ejus veritas dependeret ab universalibus praemissis, quas dudum in dubium Autor revocaverat: ideòque *Cogito, ergo sum*, unica est propositio, quae huic, *ego sum cogitans*, aequivalet.

Sciendum porrò, ut confusionem in sequentibus vitemus (clarè enim, ac distinctè res percipienda est), quid simus. Nam hoc clarè, & distinctè intellecto, nostram essentiam cum aliis non confundemus. Ut igitur id ex praecedentibus deducat, sic pergit noster Autor. Omnes, quas olim de se habuit, cogitationes in memoriam revocat, ut animam suam esse exiguum quid instar venti, vel ignis, vel aetheris, crassioribus sui corporis partibus infusum, &, corpus sibi notius esse, quam animam, illudque a se clariùs, ac distinctiùs percipi. Atque haec omnia clarè pugnare cum iis deprehendit, quae hucusque intellexerat. Nam de suo corpore dubitare poterat, non autem de suâ essentiâ, quatenus cogitabat. Adde, quòd haec neque clarè, neque distinctè percipiebat, ac consequenter, ex suae methodi praescripto, tanquam falsa rejicere debebat. Unde, cùm talia ad se, quatenus hucus|que [i145] sibi cognitus erat, pertinere intelligere non posset, pergit ulteriùs inquirere, quid ad suam essentiam propriè pertineat; quod in dubium revocare non potuerat, & ob quod suam existentiam concludere cogebatur:

talia autem sunt, *quod sibi cavere voluerit, ne deciperetur; multa cupiverit intelligere; de omnibus,*

sur d'autres choses, néanmoins puisqu'ils se trompaient, ils existaient. Et il ne pouvait se figurer aucun auteur de sa nature, à ce point rusé qu'il le trompât sur ce point ; car il faudra concéder, que lui-même existe aussi longtemps qu'il est supposé être trompé. Et enfin quelle que soit la cause de douter qui soit cogitée, aucune ne pourra être apportée telle, qu'en même temps elle ne le rendît précisément plus certain de son existence. Que dis-je, plus sont apportées de raisons de douter, plus en même temps sont apportés d'arguments qui convainquent l'illustre homme de sa propre existence. À ce point, où qu'il se tourne pour douter, il est néanmoins contraint de jaillir en ces mots : *je doute, je pense, donc je suis*. Cette vérité donc ayant été découverte, il trouve en même temps aussi le fondement de toutes les sciences, et aussi la mesure et la règle de toutes les autres vérités : à savoir, est vrai tout ce qui est perçu aussi clairement et distinctement que cela.

En vérité, que ce fondement des sciences ne puisse rien être d'autre, est plus qu'assez limpide de ce qui précède, puisque tout le reste peut être révoqué en doute par un travail très facile ; ce fondement en revanche, nullement. Mais il faut avant tout noter ici en vérité sur ce fondement, que cette phrase *je doute, je pense, donc je suis* n'est pas un syllogisme où serait omise la majeure. Car si c'était un syllogisme les prémisses devraient être plus claires et mieux connues que la propre conclusion, *donc je suis* ; si bien que *moi je suis*, ne serait pas le premier fondement de toute connaissance ; en plus la conclusion ne serait pas certaine puisque sa vérité dépendrait de prémisses universelles que l'auteur a révoquées en doute depuis longtemps ; si bien que *je pense donc je suis* est une proposition sans égale qui équivaut à cette proposition-ci : *je suis pensant.*

De plus pour éviter la confusion par la suite, il faut savoir ce que nous sommes (la chose en effet doit être perçue clairement et distinctement). Car cela étant entendu clairement et distinctement, nous ne confondrons pas notre essence avec d'autres. Donc pour déduire cela de ce qui précède, notre auteur poursuit de la sorte : il se remémore toutes les pensées qu'il a eues sur lui-même autrefois, que son âme est un corps ténu qui, à l'instar du vent, ou du feu, ou de l'éther, insuffle les parties plus denses de son corps, qu'il connaît mieux le corps que l'âme et qu'il perçoit plus clairement et plus distinctement le corps que l'âme. Et il se rend compte que tout cela est en conflit avec tout ce qu'il avait compris jusque-là. Car il pouvait douter de son corps, non toutefois, en tant qu'il pensait, de son essence. Ajoute qu'il ne percevait cela, ni clairement, ni distinctement et en conséquence, par la prescription de sa méthode, il dut le rejeter comme faux. De-là, comme il ne pouvait pas comprendre au point où il se connaissait jusque-là, que de telles choses lui appartenaient, il continue de rechercher plus loin ce qui appartiendrait à sa propre essence et qu'il aurait pu ne pas révoquer en doute et à cause de quoi il serait forcé de comprendre son existence.

Voici ces points : *il voulait se garder de lui-même pour ne pas se tromper - il désirait comprendre beaucoup de choses - il doutait de tout ce qu'il ne pouvait pas*

quae intelligere non poterat, dubitârit; unum tantùm hucusque affirmârit; omnia reliqua negârit, & tanquam falsa rejecerit; multaque etiam invitus imaginatus fuerit; ac denique multa, tanquam à sensibus venientia, animadverterit. Cùmque ex singulis his aequè evidenter suam existentiam colligere, nec ullum horum inter ea, quae in dubium revocaverat, recensere potuerit, ac denique omnia haec *sub eodem attributo concipi possint: sequitur omnia haec vera esse, & ad ejus naturam pertinere.* Atque adeò ubi dixerat, cogito, omnes hi cogitandi modi intelligebantur, nempe *dubitare, intelligere, affirmare, negare, velle, nolle, imaginari, & sentire*.

Apprimè autem hîc notandum venit, quòd magnum usum in sequentibus, ubi de distinctione mentis à corpore agetur, habebit; nempe 1°. Hos cogitandi modos clarè, ac distinctè sine reliquis, de quibus adhuc dubitatur, intelligi. 2°. Eorum clarum, & distinctum, quem habemus conceptum, obscurum, atque confusum reddi, si iis aliqua, de quibus adhuc dubitamus, adscribere vellemus.

Liberatio ab omnibus dubiis.

Ut denique de iis, quae in dubium revocaverat, certus redderetur, omneque dubium tolleret, pergit inquirere in naturam Entis perfectissimi, & an tale existat. Nam, ubi Ens perfectissimum existere deprehendet, cujus vi omnia producuntur, & conservantur, cujusque naturae repugnat, ut sit deceptor: tum illa ratio dubitandi tolletur, quam ex eo, quòd suam causam ignorabat, habuit. Sciet enim facultatem veri à falso dignoscendi à Deo summè bono, & veraci ipsi non fuisse datam, ut deciperetur. Adeòque Mathematicae veritates, seu omnia, quae ipsi evidentissima esse videntur, minimè suspecta esse poterunt. Progreditur deinde, ut caeteras causas dubitandi tollat, inqui|ritque,[i146] undenam fiat, quòd aliquando erremus? quod ubi invenit ex eo oriri, quod liberâ nostrâ voluntate utamur ad assentiendum etiam iis, quae tantùm confusè percepimus: statim concludere potuit, se in posterum ab errore cavere posse, modò non nisi clarè, & distinctè perceptis assensum praebeat: quod unusquisque à se facilè impetrare potest, quoniam potestatem habet cohibendae voluntatis, ac proinde efficiendi, ut intra limites intellectus contineatur. Verum, quia in primâ aetate multa hausimus praejudicia, à quibus non facilè liberamur, pergit porrò, ut ab iis liberemur, & nihil, nisi quod clarè, & distinctè percipimus, amplectamur, simplices omnes notiones, & ideas, ex quibus omnes nostrae cogitationes componuntur, enumerare, easque singulatim examinare; ut quicquid in unâquâque clarum, quid obscurum est, animadvertere possit; sic enim facilè clarum ab obscuro distinguere poterit,

comprendre - il n'avait affirmé jusque-là qu'une chose seulement, il niait et rejetait tout le reste comme faux - imaginait aussi beaucoup de chose contre son gré - et enfin critiquait beaucoup de choses comme venant des sens. Et comme de ces points singuliers, il avait pu conclure de façon pareillement évidente son existence, sans pouvoir en ranger aucun parmi ceux qu'il avait révoqué en doute, et enfin que tout cela *pouvait se concevoir sous un même attribut, il suit que tout cela est vrai et appartient à sa nature*. Si bien que quand il dit je pense, sont entendues toutes ces manières de penser, à savoir, *douter, comprendre, affirmer, nier, vouloir, refuser, imaginer et sentir.*

Cependant vient qu'il faut noter ici, ce qui aura une grande utilité par la suite quand sera traité de la distinction de l'âme et du corps, avant tout ceci :

1°) Ces manières de penser sont comprises clairement et distinctement sans les autres dont il est encore douté.

2°) Le concept clair et distinct que nous en avons est, si nous voulons leur ajouter quelque chose dont nous doutons encore, rendu obscur et confus.

Libération de tous les doutes

Pour se rendre enfin certain de ce qu'il avait révoqué en doute et lever tout doute, il continue en cherchant à découvrir la nature de l'étant le plus parfait, et si un tel étant existe. Quand il découvrira en effet qu'existe l'étant le plus parfait qui soit, par la force duquel tout est produit et conservé, et à la nature duquel répugne d'être trompeur, alors sera levée cette raison de douter qu'il avait eue de ce qu'il ignorait sa propre cause. Car il saura que la faculté de discerner le vrai du faux ne lui a pas été donnée justement par le Dieu suprêmement bon et vérace, pour le tromper. À ce point les vérités mathématiques autrement dit tout ce qui lui semble être très évident pourra le moins du monde être mis en doute.

Il progresse ensuite pour lever les autres causes de douter, et se demande d'où donc se fait que parfois nous errions. Quand il trouve que cela naît de ce que nous utilisons notre libre volonté pour approuver, même ce que nous ne percevons que confusément, aussitôt il peut conclure que par la suite il pourra se garder de l'erreur pourvu qu'il ne donne son assentiment qu'à ce qu'il perçoit clairement et distinctement ; ce à quoi chacun peut parvenir facilement puisque chacun a le pouvoir de retenir sa volonté et par suite de faire qu'elle soit contenue dans les limites de l'intellect. En vérité parce que nous avons avalé dans le premier âge beaucoup de préjugés, dont nous ne nous libérons pas facilement, pour nous libérer de ces préjugés et ne rien embrasser que nous ne percevions clairement et distinctement, il continue plus avant de dénombrer toutes les notions et idées simples dont sont composées toutes nos pensées, et de les examiner une à une de façon à pouvoir conclure en chacune, tout ce qui est clair et tout ce qui est obscur ; en effet il pourra ainsi facilement distinguer le clair de l'obscur et

clarasque, ac distinctas cogitationes efformare, adeòque facilè realem distinctionem inter animam, & corpus invenire: & quid in iis, quae à sensibus hausimus, clarum, quid obscurum sit; & denique in quo somnium à vigiliis differat: Quo facto neque de suis vigiliis dubitare, neque à sensibus falli ampliùs potuit; ac sic se ab omnibus dubitationibus suprà recensitis liberavit.

Verùm, antequam hîc finem faciam, iis satisfaciendum videtur, qui sic argumentantur. Cùm Deum existere nobis per se non innotescat, de nullâ re videmur posse unquam esse certi: nec Deum existere unquam nobis innotescere poterit. Nam ex incertis praemissis (omnia enim incerta esse diximus, quamdiu nostram originem ignoramus) nihil certi concludi potest.

Hanc difficultatem ut amoveat Cartesius, respondet hoc pacto. Ex eo, quod nondum sciamus, an fortè originis nostrae autor nos tales creaverit, ut fallamur, etiam in iis, quae nobis vel evidentissima apparent, dubitare nequaquam possumus de iis, quae clarè, & distinctè per se, vel per ratiocinationem, quamdiu nempe ad illam attendimus, intelligimus: sed tantùm de |[i147] iis, quae ante hac demonstravimus vera esse, quorum memoria potest recurrere, cùm non ampliùs attendimus ad rationes, ex quibus ea deduximus, quarumque adeò sumus obliti. Quapropter quamvis, Deum existere, non per se, sed tantùm per aliud innotescere possit, poterimus tamen ad certam Dei existentiae cognitionem pervenire, dummodo ad omnes, ex quibus illam concludimus, praemissas accuratissimè attendamus. Vide Princip. Part. 1. Artic. 13. & Resp. ad secund. Object. num. 3. & in fin. Meditat. 5.

Verùm, quoniam haec responsio quibusdam non satisfacit, aliam dabo. Vidimus in praecedentibus, ubi de nostrae existentiae certitudine, atque evidentiâ loquebamur, nos illam ex eo conclusisse, quod, quocunque mentis aciem convertebamus, nullam dubitandi rationem offendebamus, quae eo ipso nos de nostri existentia non convinceret, sive ubi ad nostram propriam naturam attendebamus, sive ubi nostrae naturae autorem callidum deceptorem fingebamus, sive denique aliam quamcunque, extra nos, dubitandi rationem accersebamus: quod circa nullam aliam rem hucusque contingere deprehendimus. Nam, quamvis ad naturam ex. gr. Trianguli attendentes, cogimur concludere ejus tres angulos esse aequales duobus rectis, non tamen idem possumus concludere ex eo, quod fortè à naturae nostrae autore decipiamur: quemadmodum ex hoc ipso nostram existentiam certissimè colligebamus. Quapropter non, quocunque mentis aciem convertimus, cogimur concludere, Trianguli tres angulos esse aequales duobus rectis; sed contrà causam dubitandi invenimus, quia nempe nullam talem Dei ideam habemus, quae nos ita afficiat, ut nobis impossibile sit

former des pensées claires et distinctes, et à ce point, facilement trouver la réelle distinction entre l'âme et le corps, trouver ce qui est clair et ce qui est obscur dans ce qui est absorbé par les sens, et trouver enfin en quoi le rêve diffère de la veille. Cela fait, il ne put plus douter de l'état de veille ni être trompé plus longtemps par les sens. Et ainsi il se libéra de tous les doutes recensés ci-dessus.

En vérité avant de terminer il semble falloir satisfaire ici ceux qui argumentent ainsi : comme l'existence de Dieu ne nous est pas connue par soi, il semble que nous ne puissions jamais être certain de quoi que ce soit, ni pouvoir jamais avoir connaissance que Dieu existe. Car de prémisses incertaines (nous avons dit en effet que tout est incertain aussi longtemps que nous ignorons notre origine) rien ne peut être conclu de certain.

Pour repousser cette difficulté il répond de cette façon. De ce que nous ne savons pas encore si par hasard l'auteur de notre origine ne nous a pas créés afin d'être trompés dans ce qui nous apparaît même le plus évident, en aucune façon nous ne pouvons douter de ce que nous comprenons clairement et distinctement par soi ou par raisonnement, aussi longtemps, n'est-ce pas, que nous prêtons attention à ce raisonnement, mais seulement de ce que nous avons démontré auparavant être vrai, qui peut revenir à la mémoire quand nous ne faisons pas plus amplement attention aux raisons d'où cela est déduit et que pour cela nous avons oublié. C'est pourquoi, même si l'existence de Dieu ne peut pas être connue par soi mais seulement par autre chose, pourtant du moment que nous prêtons attention très rigoureusement à toutes les prémisses d'où nous la concluons, nous pourrons parvenir à la connaissance certaine de l'existence de Dieu. Vois les Principes Partie 1 article 13 et les Réponses aux Secondes Objections n° 3 et la fin de la Cinquième Méditation.

Mais puisque cette réponse ne satisfait pas certains, j'en donnerai une autre. Nous avons vu dans ce qui précède quand nous parlions de la certitude et aussi de l'évidence de notre existence, que nous les avons conclues de ce que, où que nous tournions le regard acéré de l'esprit, nous n'accrochons aucune raison qui nous convainque par là-même de douter de notre existence, que ce soit quand nous prêtons attention à notre propre nature, ou que nous nous figurons l'auteur de notre nature être un trompeur rusé, ou enfin que nous empruntons hors de nous quelque autre raison de douter que nous n'avons reconnu jusque-là appartenir à aucune autre chose. Car même si prêtant attention à la nature par ex. du triangle nous sommes forcés de conclure que ses trois angles sont égaux à deux droits, nous ne pouvons toutefois pas conclure la même chose de ce que nous serions peut-être trompés par l'auteur de notre nature, comme nous avions conclu de cela même, avec la plus grande certitude, notre existence. Pour cette raison, où que nous portions le regard acéré de l'esprit, nous ne sommes pas forcés de conclure que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits ; mais au contraire nous trouvons la raison d'en douter n'est-ce pas, parce que nous n'avons pas une idée de Dieu qui nous affecterait à un point tel, qu'il nous serait impossible de penser que

cogitare, Deum esse deceptorem. Nam aequè facile est ei, qui veram Dei ideam non habet, quam nos non habere jam supponimus, cogitare suum autorem esse deceptorem, quam non esse deceptorem: quemadmodum illi, qui nullam habet Trianguli ideam, aequè facile est cogitare, ejus tres angulos aequales esse, quàm non esse aequales duobus |[i148] rectis. Quare concedimus, nos de nullâ re, praeter nostram existentiam, quamvis ad illius demonstrationem probè attendamus, posse esse absolutè certos, quamdiu nullum Dei, clarum, & distinctum conceptum habemus, qui nos affirmare faciat, Deum esse summè veracem, sicuti idea, quam Trianguli habemus, nos cogit concludere, ejus tres angulos esse aequales duobus rectis; sed negamus, nos ideò in nullius rei cognitionem pervenire posse.

Nam, ut ex omnibus jamjam dictis patet, cardo totius rei in hoc solo versatur, nempe ut talem Dei conceptum efformare possimus, qui nos ita disponat, ut nobis non aequè facile sit cogitare, eum esse, quam non esse deceptorem; sed qui nos cogat affirmare, eum esse summè veracem. Ubi enim talem ideam efformaverimus, illa de Mathematicis veritatibus dubitandi ratio tolletur. Nam, quocunque tum mentis aciem convertemus, ut de istarum aliquâ dubitemus, nihil offendemus, ex quo ipso, quemadmodum circa nostram existentiam contigit, non concludere debeamus, illam esse certissimam.

Ex. grat. si post Dei ideam inventam, ad naturam Trianguli attendamus, hujus idea nos coget affirmare, ejus tres angulos esse aequales duobus rectis: sin ad ideam Dei, haec etiam nos affirmare coget, eum summè veracem, nostraeque naturae esse autorem, & continuum conservatorem, atque adeò nos circa istam veritatem non decipere. Nec minùs impossibile nobis erit cogitare, ubi ad Dei ideam (quam nos invenisse jam supponimus), attendimus, eum esse deceptorem, quàm ubi ad ideam Trianguli attendimus cogitare, tres ejus angulos non esse aequales duobus rectis. Et, uti possumus talem Trianguli ideam formare, quamvis nesciamus, an autor nostrae naturae nos decipiat; sic etiam possumus ideam Dei nobis claram reddere, atque ob oculos ponere, quamvis etiam dubitemus, an nostrae naturae autor nos in omnibus decipiat. Et modò illam habeamus, quomodocunque eam acquisiverimus, sufficiet, ut jamjam ostensum est, ad omne dubium tollendum. His itaque praemissis ad difficultatem motam respondeo; nos |[i149] de nullâ re posse esse certos, non quidem, quamdiu Dei existentiam ignoramus (nam de hac re non locutus sum), sed quamdiu ejus claram, & distinctam ideam non habemus. Quare si quis contra me argumentari velit, tale debebit esse argumentum. De nullâ re possumus esse certi, antequam Dei claram, & distinctam ideam habeamus: Atqui claram & distinctam Dei ideam habere non possumus, quamdiu nescimus, an nostrae naturae autor nos decipiat: Ergo de nullâ re possumus

Dieu soit trompeur. Car à celui qui n'a pas la vraie idée de Dieu – ce que nous supposons nous-mêmes maintenant ne pas avoir - il est aussi facile de penser que son propre auteur est trompeur qu'il ne l'est pas ; comme il est aussi facile, à celui qui n'a aucune idée du triangle de penser que ses trois angles sont égaux à deux droits qu'ils ne le sont pas. C'est pourquoi nous concédons que nous ne pouvons être certains d'aucune chose en dehors de notre existence, même si nous prêtons une attention irréprochable à la démonstration d'une telle chose, aussi longtemps que nous n'avons pas le concept clair et distinct de Dieu, qui nous ferait affirmer que Dieu est suprêmement non trompeur, de la même façon que l'idée du triangle que nous avons, nous force à conclure que ses trois angles sont égaux à deux droits. Mais nous nions que nous ne puissions pour cela parvenir à la connaissance d'aucune chose. Car comme cela est visible de tout ce qui a déjà été dit, le point cardinal de toute chose consiste en cela seul, n'est-ce pas, que nous pouvons former un concept de Dieu tel, qu'il nous dispose de telle sorte qu'il ne nous soit pas pareillement facile de penser qu'il est trompeur ou qu'il ne l'est pas, mais nous contraint d'affirmer qu'il est suprêmement non trompeur. Quand nous aurons en effet formé une telle idée, sera levée cette raison de douter des vérités mathématiques. Car où que nous tournions alors le regard acéré de l'esprit pour en mettre en doute quelqu'une, nous ne heurterons rien par là-même qui nous empêche de conclure qu'elle est absolument certaine, comme il arrive à propos de notre existence.

Par ex. si après avoir trouvé l'idée de Dieu nous prêtons attention à la nature du triangle, son idée nous force à affirmer que les trois angles du triangle sont égaux à deux droits ; et si nous prêtons attention à l'idée de Dieu, celle-ci aussi nous force à affirmer qu'il est l'auteur suprêmement non trompeur de notre nature et son conservateur continu ; à ce point, sur cette vérité, il ne nous trompe pas. Et quand nous prêtons attention à l'idée de Dieu (que nous supposons avoir déjà trouvée) il nous sera aussi impossible de penser qu'il est trompeur, que quand nous prêtons attention à l'idée du triangle il nous est impossible de penser que ses angles ne sont pas égaux à deux droits. Et comme nous pouvons former une telle idée du triangle bien que nous ne sachions pas si l'auteur de notre nature nous trompe, de même aussi nous pouvons rendre claire pour nous l'idée de Dieu et la mettre devant nos yeux, même si nous suspectons que l'auteur de notre nature nous trompe aussi en tout. Et pourvu que nous ayons cette idée claire, elle suffira, de quelque manière que nous l'ayons acquise, comme cela a déjà été montré, à lever tout doute. Avec ces prémisses donc je réponds à la difficulté soulevée : nous ne pouvons être certains d'aucune chose, non assurément aussi longtemps que nous ignorons l'existence de Dieu (je n'ai en effet pas parlé de ce problème), mais aussi longtemps que nous n'avons pas de lui une idée claire et distincte. C'est pourquoi si quelqu'un veut argumenter à mon encontre, tel devra être l'argument : nous ne pouvons être certains d'aucune chose avant d'avoir une idée claire et distincte de Dieu. Or nous ne pouvons pas avoir une idée claire et distincte de Dieu aussi longtemps que nous ne savons pas si l'auteur de notre nature nous trompe. Donc

esse certi, quamdiu nescimus, an nostrae naturae autor nos decipiat &c. Ad quod respondeo, concedendo majorem, & negando minorem: Habemus enim claram, & distinctam ideam Trianguli, quamvis nesciamus, an nostrae naturae autor nos decipiat; & modò talem Dei ideam, ut modò fusè ostendi, habeamus, nec de ejus existentiâ, nec de ullâ veritate Mathematicâ dubitare poterimus.

Haec praefati, rem ipsam nunc aggredimur. |151

DEFINITIONES.

I. *Cogitationis* nomine complector omne id, quod in nobis est, & cujus immediatè conscii sumus.

Ita omnes voluntatis, intellectûs, imaginationis, & sensuum operationes sunt cogitationes. Sed addidi immediatè ad excludenda ea, quae ex iis consequuntur, ut motus voluntarius cogitationem quidem pro principio habet, sed ipse tamen non est cogitatio.

II. *Ideae* nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum.

Adeò ut nihil possim verbis exprimere, intelligendo id, quod dico, quin ex hoc ipso certum sit in me esse ideam ejus, quod verbis illis significatur. Atque ita non solas imagines in phantasiâ depictas ideas voco : imò ipsas hîc nullo modo voco ideas, quatenus sunt in phantasiâ corporeâ, hoc est, in parte aliquâ cerebri depictae, sed tantùm quatenus mentem ipsam in illam cerebri partem conversam informant.

III. *Per realitatem objectivam ideae* intelligo entitatem rei repraesentatae per ideam, quatenus est in ideâ.

Eodemque modo dici potest perfectio objectiva, vel artificium objectivum &c. Nam quaecunque percipimus, tanquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objectivè.

IV. Eadem dicuntur esse *formaliter* in idearum objectis, quando talia sunt in ipsis, qualia illa percipimus : Et *eminenter*, quando non quidem talia sunt, sed tanta, ut talium vicem supplere possint.

Nota, cùm dico causam eminenter perfectiones sui effectûs continere, tum me significare velle, quòd causa perfectiones effectûs excellentiùs, quàm ipse effectus continet. Vide etiam Axiom 8.

V. Omnis res, cui inest immediatè, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid, quod percipimus, hoc est,

nous ne pouvons être certains d'aucune chose aussi longtemps que nous ne savons pas si l'auteur de notre nature ne nous trompe pas etc. À quoi je réponds, en concédant la prémisse majeure et en niant la mineure. Car nous avons une idée claire et distincte du triangle bien que nous ne sachions pas si l'auteur de notre nature ne nous trompe pas ; et pourvu que nous ayons une telle idée de Dieu, comme je viens de montrer largement à l'instant, nous ne pourrons douter ni de son existence, ni d'aucune vérité mathématique.

Venons-en, après cette introduction, à l'exposé lui-même.

DÉFINITIONS [1]

I. Par le nom de *pensée* j'embrasse tout ce qui est en nous et dont nous sommes immédiatement conscients.

Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'intellect, de l'imagination et des sens sont des pensées. Mais j'ai ajouté immédiatement *pour exclure ce qui s'ensuit de ces pensées ; comme le mouvement volontaire qui assurément a la pensée pour principe, mais n'est pourtant pas lui-même une pensée.*

II. Par le nom *d'idée* j'entends cette forme d'une pensée quelconque, par la perception immédiate de laquelle nous sommes conscients de la forme même de la même quelconque pensée ;

à ce point je ne peux rien exprimer par des mots, en comprenant ce que je dis, que de cela même il est certain qu'est en moi l'idée de ce qui est signifié par ces mots ; bien plus en aucune manière ici je ne les appelle idées en tant qu'elles sont dans la fantaisie[2] *c'est-à-dire dépeintes en quelque partie du cerveau, mais seulement en tant qu'elles informent l'esprit précisément tourné vers cette partie du cerveau.*

III. *Par réalité objective d'une idée* j'entends l'entité de la chose représentée par l'idée, en tant qu'elle est dans l'idée.

On peut dire de la même manière perfection objective, ou artifice objectif etc. Car tout ce que nous percevons comme étant dans les objets des idées, cela est objectivement dans les idées mêmes.

IV. Cela même est dit *formellement* dans les objets des idées, quand c'est tel que nous le percevons dans ces objets ; et *éminemment* quand certainement ce n'est pas tel, mais a une qualité telle que cela peut remplacer quelque chose de tel.

[*Note que quand je dis qu'une cause contient* éminemment *les perfections de son effet, alors je veux signifier que la cause contient les perfections de l'effet plus excellemment que l'effet lui-même*. Vois aussi l'Axiome 8.]

V. Toute chose en laquelle est immédiatement quelque chose comme dans un sujet, ou par l'intermédiaire de laquelle existe quelque chose que nous percevons, c'est-à-dire

aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur *Substantia*.

Neque enim ipsius substantiae, praecisè sumptae, aliam habemus ideam, quàm quòd sit res, in quâ formaliter vel eminenter existit illud aliquid, quod percipimus, sive quod est objectivè in aliquâ ex nostris ideis.

VI. Substantia, cui inest immediatè cogitatio, vocatur *Mens*.

Loquor autem hic de mente potiùs, quàm de animâ, quoniam animae nomen est aequivocum, & saepe pro re corporeâ usurpatur.

<'t Geen Des Cartes by deze bepaling voegt, komt alleenlijk op 't Woort Mens aan, twelk om dat het niet gelijknamig in 't Latijn, noch iet dat lichaamlijk is betekent, zijn mening te klaarder uytdrukt: maar in onze taal daar wy geen zulk woort, dat niet te gelijk iet dat lichamelijk is betekent, vinden, zou 't eene woort de meening niet klaarder uytdrukken dan 't ander, en dus waart te vergeefs dat hier te vertaalen.>

VII. Substantia, quae est subjectum immediatum extensionis, & accidentium, quae extensionem praesupponunt, ut figurae, sitûs, motûs localis &c. vocatur *Corpus*.

An vero una & eadem substantia sit, quae vocatur mens, & corpus, an duae diversae, postea erit inquirendum.

VIII. Substantia, quam per se summè perfectam esse intelligimus, & in quâ nihil planè concipimus, quod aliquem defectum sive perfectionis limitationem involvat, *Deus* vocatur.

IX. Cùm quid dicimus in alicujus rei natura sive conceptu contineri, idem est, ac si diceremus, id de eâ re verum esse, sive de ipsâ posse verè affirmari.

X. Duae substantiae realiter distingui dicuntur, cùm unaquaeque ex ipsis absque aliâ potest existere.

Cartesii postulata hic omisimus, quia ex iis nihil in sequentibus concludimus ; attamen lectores seriò rogamus, ut ipsa perlegant, atque attentâ meditatione considerent.

AXIOMATA.

I. In cognitionem, & certitudinem rei ignotae non pervenimus, nisi per cognitionem, & certitudinem alterius, quae ipsâ prior est certitudine, & cognitione.

II. Dantur rationes, quae nos de nostri corporis existentiâ dubitare faciunt. |[i152]

quelque propriété, ou qualité, ou attribut dont l'idée réelle est en nous, est appelée *substance*.

En effet de cette substance prise précisément, nous n'avons pas d'autre idée que ce qu'est la chose dans laquelle formellement ou éminemment existe ce quelque chose que nous percevons, autrement dit qui est objectivement dans quelqu'une de nos idées.

VI. La substance dans laquelle est immédiatement la pensée, est appelée *esprit*.

Toutefois je parle ici d'esprit plutôt que d'âme puisque le nom d'âme est équivoque et est souvent employé pour une chose corporelle.

< Ce que Descartes ajoute à cette définition se rapporte seulement au nom esprit qui en latin n'est pas équivoque et ne signifie pas quelque chose de corporel et qui pour cela exprime plus clairement sa pensée. Mais dans notre langue ne se trouve pas de terme qui ne signifie pas aussi quelque chose de corporel, de sorte que l'un de ces mots n'exprime pas plus clairement sa pensée que l'autre et il aurait été inutile de traduire ici cette explication.[3]>

VII. La substance qui est sujet immédiat de l'extension et des accidents qui présupposent l'extension, comme les figures, la position, le mouvement local etc., est appelée *corps*.

Si en vérité c'est une seule et même substance qui est appelée esprit et corps, ou deux différentes, sera examiné plus loin.

VIII. La substance que nous entendons être par soi suprêmement parfaite et dans laquelle nous ne concevons absolument rien qui enveloppe quelque défaut autrement dit quelque limitation de perfection, est appelée *Dieu*.

IX. Quand nous disons que quelque chose[4] est contenu dans la nature ou encore dans le concept d'une chose, c'est la même chose que si nous disions que cela est vrai de cette chose, autrement dit peut être affirmé vraiment de cette chose même.

X. Deux substances sont dites se distinguer réellement quand chacune d'entre elles en réalité peut exister sans l'autre.

Nous avons omis ici les postulata de Descartes parce que nous n'en concluons rien par la suite ; toutefois nous prions sérieusement les lecteurs de les lire jusqu'au bout et de les méditer avec attention.

AXIOMES [5]

I. Nous ne parvenons à la connaissance et à la certitude d'une chose qui est inconnue que par la connaissance et la certitude d'une autre qui elle-même est antérieure en certitude et connaissance.

II. Il y a des raisons qui font que nous doutons de l'existence de notre corps.

Hoc re ipsâ in Prolegomeno ostensum est, ideòque tanquam axioma hic ponitur.

III. Siquid praeter mentem, & corpus habemus, id nobis minùs, quam mens, & corpus, notum est.

Notandum, haec axiomata nihil de rebus extra nos affirmare ; sed tantum ea, quae in nobis, quatenus sumus res cogitantes, reperimus.

PROPOSITIO I.

De nullâ re posumus absolutè esse certi, quamdiu nescimus nos existere.

DEMONSTRATIO.

Propositio haec per se patet: Nam qui absolutè nescit se esse, simul nescit se esse affirmantem, aut negantem, hoc est, certò se affirmare, aut negare.

Notandum autem hîc, quòd, quamvis multa magnâ certitudine affirmemus, & negemus, ad hoc, quòd existamus, non attendentes ; tamen, nisi pro indubitato hoc praesupponatur, omnia in dubium revocari posset.

PROPOSITIO II.

Ego sum debet esse per se notum.

DEMONSTRATIO.

Si negas, non ergo innotescet, nisi per aliud, cujus quidem (per Ax. 1.) cognitio, & certitudo prior erit in nobis hoc enunciato, *ego sum*. Atqui hoc est absurdum (per praec.) ; ergo per se debet esse notum, q.e.d.

PROPOSITIO III.

Ego, *quatenus res constans corpore, sum, non est primum, nec per se cognitum.*

DEMONSTRATIO.

Quaedam sunt, quae nos de existentiâ nostri corporis dubitare faciunt (per Ax. 2.); ergo (per Ax. 1.) in ejus certitudinem non perveniemus, nisi per cognitionem, & certitudinem alterius rei, quae ipsâ prior est cognitione, & certitudine. Ergo haec

Ce point sur la chose même a été montré dans l'introduction si bien qu'il est posé ici comme un axiome.

III. Si nous avons quelque chose en plus de l'esprit et du corps, ce quelque chose nous est moins connu que l'esprit et le corps.

Il faut noter que ces axiomes n'affirment rien des choses hors de nous, mais seulement ce que nous trouvons en nous en tant que nous sommes, des choses qui pensent.

PROPOSITION I.

Nous ne pouvons être certains d'absolument aucune chose, aussi longtemps que nous ne savons pas que nous existons.

Démonstration.

Cette proposition est visible par elle-même : car celui qui ne sait pas de façon absolue qu'il est, ne sait pas en même temps qu'il affirme ou nie, c'est-à-dire qu'il affirme ou nie de façon certaine.

Il faut noter ici toutefois que même si nous affirmons et nions beaucoup de choses avec une grande certitude, nous ne prêtons pas pour cela attention au fait que nous existons ; toutefois si cela n'est pas posé au préalable comme indubitable, celui-là pourrait tout révoquer en doute.

PROPOSITION II.

Moi je suis, *doit se connaître par soi.*

Démonstration.

Si tu le nies, cela ne se connaîtra donc qu'à travers autre chose dont assurément la connaissance et la certitude (par l'axiome I) seront en nous antérieures à cet énoncé, *moi je suis*. Or (par la proposition précédente) c'est absurde ; donc il doit se connaitre par soi C.Q.F.D.

PROPOSITION III.

Moi, *n'est pas premier ni connu par soi, en tant que* je suis *une chose se tenant en un corps.*

Démonstration.

Il y a certaines choses qui font (Par l'Ax. 2) que nous doutons de l'existence de notre corps ; donc (Par l'Ax. 1) nous ne parvenons à la certitude de celui-ci qu'à travers la connaissance et la certitude d'une autre chose qui elle-même est antérieure à cette con-

enunciatio, *ego*, quatenus res constans corpore, *sum* non est primum, nec per se cognitum, q.e.d.

PROPOSITIO IV.

Ego sum *non potest esse primum cognitum, nisi quatenus cogitamus*.

DEMONSTRATIO.

Hoc enunciatum, ego sum res corporea aut constans corpore non est primum cognitum (per praec.); nec etiam de meâ existentiâ, quatenus consto aliâ re praeter mentem, & |[i153] corpus, sum certus: nam si aliquâ aliâ re à mente, & corpore diversâ constamus, ea nobis minùs nota est, quàm corpus (per Ax. 3.) : quare *ego sum* non potest esse primum cognitum, nisi quatenus cogitamus, q. e. d.

COROLLARIUM.

Hinc patet mentem sive rem cogitantem notiorem esse corpore.

Verùm ad uberiorem explicationem legantur Art. 11. & 12. Part. 1. Principiorum.

SCHOLIUM.

Unusquisque certissimè percipit, quòd affirmat, negat, dubitat, intelligit, imaginatur &c. sive, quòd existit dubitans, intelligens, affirmans, &c. sive uno verbo, *Cogitans* : neque potest haec in dubium revocare. Quare hoc enunciatum *Cogito*, sive *sum Cogitans* unicum (per Prop. 1.), & certissimum est fundamentum totius Philosophiae. Et cùm in scientiis nihil aliud quaeri, neque desiderari possit, ut de rebus certissimi simus, quàm omnia ex firmissimis principiis deducere, eaque aequè clara, & distincta reddere, ac principia, ex quibus deducuntur: clarè sequitur, omne, quod nobis aequè evidens est, quodque aequè clarè, & distinctè, atque nostrum jam inventum principium percipimus, omneque, quod cum hoc principio ita convenit, & ab hoc principio ita dependet, ut si de eo dubitare velimus, etiam de hoc principio esset dubitandum, pro verissimo habendum esse. Verùm, ut in iis recensendis quàm cautissimè procedam, ea tantùm pro aequè evidentibus, proque aequè clarè & distinctè a nobis perceptis in initio admittam, quae unusquisque in se, quatenus cogitans, observat. Ut ex. grat. se hoc, & illud velle, se certas tales habere ideas, unamque ideam plus realitatis, & perfectionis in se continere, quàm aliam; illam scilicet, quae objectivè continet esse, & perfectionem substantiae, longè perfectiorem esse, quàm illam, |[i154] quae tantùm objectivam perfectionem alicujus accidentis continet; illam denique omnium esse perfectissimam, quae est entis summè perfecti. Haec inquam non tantùm aequè evidenter, & aequè clarè, sed fortè etiam magis distinctè percipimus. Nam non tantùm affirmant nos cogitare, sed etiam quomodo cogitemus.

naissance et certitude. Donc dans cette énonciation : *moi*, n'est pas premier ni connu par soi, en tant que *je suis* une chose se tenant en un corps. C.Q.F.D.

PROPOSITION IV.

Moi je suis, *ne peut être reconnu premier qu'en tant que nous pensons*.

Démonstration.

Cet énoncé moi je suis une chose corporelle ou plutôt une chose se tenant en un corps, n'est pas le premier connu (par la proposition précédente) ; et je ne suis pas certain non plus de mon existence en tant que je me tiendrais, outre esprit et corps, en autre chose ; car si nous nous tenons en quelque autre chose différente de l'esprit et du corps, celle-ci nous est moins connue que le corps (par l'Ax. 3) ; c'est pourquoi *moi je suis* ne peut être reconnu premier qu'en tant que nous pensons. C.Q.F.D.

Corollaire.

De-là est visible que l'esprit, autrement dit la chose qui pense, est mieux connue que le corps.

Mais pour une explication plus ample que l'on lise les articles 11 et 12 de la I° partie des Principes.

Scolie

Chacun perçoit avec la plus grande certitude qu'il affirme, nie, met en doute, comprend, imagine etc., autrement-dit perçoit, qu'il existe, en doutant, comprenant, affirmant etc., ou encore en un seul mot, en *pensant* ; et il ne peut pas révoquer cela en doute. C'est pourquoi cet énoncé *je pense* autrement dit *je suis pensant*, est l'unique et le plus certain fondement de la philosophie. Et comme dans les sciences rien ne peut être cherché ni désiré d'autre, sinon que nous soyons les plus certains de ne rien déduire qu'à partir des principes les plus fermes et de rendre cela aussi clair et distinct que les principes dont cela est déduit, il suit clairement que tout ce qui est aussi évident pour nous, et perçu par nous aussi clairement et distinctement que notre principe déjà trouvé, et que tout ce qui convient tellement et dépend tellement de ce principe que si nous voulions en douter il nous faudrait douter aussi de ce principe, tout cela doit être tenu pour le plus vrai qui soit. En vérité pour avancer le plus précautionneusement possible dans ce qu'il faut passer en revue par la pensée, je n'admettrai, au début, pour également évident et pour clairement et distinctement perçu, que ce que chacun observe en soi en tant que pensant. Comme par ex. vouloir ceci ou cela, tenir telles idées pour certaines, et qu'une idée contient en elle plus de réalité et de perfection qu'une autre - évidemment celle qui contient objectivement l'être et la perfection de la substance est de loin plus parfaite que celle qui contient seulement la perfection objective de quelque accident - et enfin, est la plus parfaite de toutes, celle qui appartient à l'étant suprêmement parfait. Cela, dis-je, nous le percevons non seulement avec une égale évidence et aussi une égale clarté mais peut-être même plus distinctement. Car non

Porrò etiam illa cum hoc principio convenire dicemus, quae non possunt in dubium revocari, nisi simul hoc nostrum inconcussum fundamentum in dubium revocetur. Ut ex. grat. si quis dubitare velit, an ex nihilo aliquid fiat: simul poterit dubitare, an nos, quamdiu cogitamus, simus. Nam si de nihilo aliquid affirmare possum : nempe quòd potest esse causa alicujus rei : potero simul eodem jure cogitationem de nihilo affirmare, ac dicere me nihil esse, quamdiu cogito. Quod cùm mihi impossibile sit, impossibile etiam mihi erit cogitare, quòd ex nihilo aliquid fiat.

His sic consideratis, ea, quae nobis impraesentiarum, ut ulteriùs pergere possimus, necessaria videntur, hîc ordine ob oculos ponere constitui, numeroque Axiomatum addere ; quandoquidem à Cartesio, in fine Responsionum ad secundas Objectiones, tanquam axiomata proponuntur, & accuratior, quàm ipse, esse nolo. Attamen, ne ab ordine jam incepto recedam, ea utcunque clariora reddere, & quomodo unum ab alio, & omnia ab hoc principio, ego sum cogitans, dependent, vel cum ipso evidentiâ, & ratione conveniunt, ostendere conabor.

AXIOMATA EX CARTESIO DEPROMPTA

IV. Sunt diversi gradus realitatis, sive entitatis: nam substantia plus habet realitatis, quàm accidens, vel modus; & substantia infinita, quàm finita; ideòque plus est realitatis objectivae in ideâ substantiae, quàm accidentis; & in ideâ substantiae infinitae, quam in ideâ finitae.

Hoc axioma ex solâ contemplatione nostrarum idearum, de quarum |[155] *existentiâ certi sumus, quia nempe modi sunt cogitandi, innotescit: scimus enim quantum realitatis, sive perfectionis idea substantiae de substantiâ affirmat; quantum verò idea modi de modo. Quod cùm ita sit, necessariò etiam comperimus ideam substantiae plus realitatis objectivae continere, quàm ideam alicujus accidentis &c.* Vide Scholium Proposit. 4.

V. Res cogitans, si aliquas perfectiones novit, quibus careat, sibi statim ipsas dabit, si sint in suâ potestate.

Hoc unusquisque in se, quatenus est res cogitans, observat ; quare (per Schol. Prop. 4) de ipso certissimi sumus ; & eâdem de causâ non minùs certi sumus de sequenti, nempe :

VI. In omnis rei ideâ, sive conceptu continetur existentia, vel possibilis, vel necessaria (vide Axiom. 10. Cartestii) : *Necessaria in Dei, sive entis summè perfecti conceptu; nam aliàs conciperetur*

seulement cela affirme que nous pensons, mais encore comment nous pensons. En outre nous disons aussi convenir avec ce principe ce qui ne peut être révoqué en doute qu'en révoquant en doute en même temps notre fondement inébranlable. Comme par ex. si quelqu'un veut mettre en doute le fait que rien ne se fait à partir de rien, en même temps il pourra mettre en doute que nous, aussi longtemps que nous pensons, nous sommes. Car si de rien je peux affirmer quelque chose, à savoir qui peut être cause d'une certaine chose, en même temps je pourrai avec le même droit, affirmer la pensée de rien, et dire en même temps que je pense que je ne suis rien. Et comme cela m'est impossible, il me sera impossible de penser aussi que de rien se fasse quelque chose.

Après ces considérations, j'ai décidé d'exposer ici dans l'ordre ce qui nous semble nécessaire à présent pour pouvoir aller plus loin et le mettre au nombre des axiomes puisque Descartes à la fin des Réponses aux Deuxièmes Objections les propose comme des axiomes, et je ne veux pas être plus scrupuleux qu'il n'est lui-même. Cependant pour ne pas m'éloigner de l'ordre déjà adopté je vais m'efforcer de toute les manières par l'évidence et la raison, de le rendre assez clair, de montrer comment l'un dépend de l'autre, et comment tout dépend de ce principe ou convient avec ce principe même, *moi je suis pensant*.

AXIOMES PRIS DE DESCARTES.

IV[6]. Il y a différents degrés de réalité autrement dit d'entité : car une substance a plus de réalité qu'un accident ou une manière d'être, et une substance infinie qu'une finie ; à ce point aussi il y a plus de réalité objective dans l'idée d'une substance que d'un accident, et dans l'idée d'une substance infinie que d'une finie.

Cet axiome se connaît de la seule contemplation de nos idées dont l'existence nous est certaine, n'est-ce pas, parce qu'elles sont des manières de penser ; nous savons en effet combien l'idée d'une substance affirme de réalité autrement dit de perfection, de la substance, et combien en vérité l'idée d'une manière d'être l'affirme d'une manière d'être. Et comme il en est ainsi, nous découvrons nécessairement aussi que l'idée d'une substance contient plus de réalité objective que l'idée de quelque accident etc. Vois le scolie de la proposition 4.

V. Si une chose qui pense prend connaissance de certaines perfections qui lui font défaut, elle se les donnera elles-mêmes, si elles sont en son pouvoir[7], aussitôt.

Cela, chacun en tant qu'il est une chose qui pense l'observe en lui-même ; c'est pourquoi (par le Scolie de la Prop. 4) nous sommes de cela même, les plus certains du monde, et par la même raison nous ne sommes pas moins certains de l'axiome suivant, à savoir :

VI. Dans l'idée, autrement dit le concept, de toute chose est contenue l'existence, ou possible, ou nécessaire (vois l'Axiome 10 de Descartes) : *nécessaire dans le concept de Dieu autrement dit de l'étant suprêmement parfait, car sinon il serait conçu impar-*

imperfectum, contra quod supponitur concipi: Contingens verò sive possibilis in conceptu rei limitatae.

VII. Nulla res, neque ulla rei perfectio actu existens potest habere nihil, sive rem non existentem pro causâ suae existentiae.

Hoc axioma nobis aequè perspicuum esse, ac est, ego sum cogitans, in Scholio Proposit. 4. demonstravi.

VIII. Quicquid est realitatis, sive perfectionis in aliquâ re, est formaliter, vel eminenter in primâ, & adaequatâ ejus causâ.

Per eminenter *intelligo, cùm causa perfectiùs continet omnem realitatem effectûs, quam effectus ipse: per formaliter verò, cùm aequè perfectè illam continet.*

Hoc axioma à praecedenti dependet: nam, si supponeretur nihil, vel minus esse in causâ, quàm in effectu; nihil in causâ esset causa effectus. At hoc est absurdum (per praec.): quare non quaecunque res potest esse causa alicujus effectûs; sed praecisè illa, in quâ eminenter, vel ad minimum formaliter est omnis perfectio, quae est in effectu.

IX. Realitas objectiva nostrarum idearum requirit causam, |[i156] in quâ eadem ipsa realitas, non tantùm objectivè, sed formaliter, vel eminenter contineatur.

Hoc axioma apud omnes, quamvis multi eo abusi sunt, in confesso est. Ubi enim aliquis aliquid novi concepit, nullus est, qui non quaerat causam illius conceptûs, sive ideae. Ubi verò aliquam assignare possunt, in quâ formaliter vel eminenter tantum realitatis contineatur, quantum est objectivè in illo conceptu, quiescunt. Quod exemplo machinae Art. 17. Part. 1. Princ. à Cartesio allato satis explicatur. Sic etiam si quis quaerat, undenam homo ideas suae cogitationis, & corporis habeat; nemo non videt illum eas ex se, formaliter nimirum continente omne, quod ideae objectivè continent, habere. Quare si homo aliquam haberet ideam, quae plus realitatis objectivae contineret, quàm ipse formalis, necessariò, lumine naturali impulsi, aliam causam extra hominem ipsum, quae omnem illam perfectionem formaliter vel eminenter contineret, quaereremus. Nec ullus unquam aliam praeter hanc causam assignavit, quam aequè clarè, & distinctè conceperit. Porro quòd ad veritatem hujus axiomatis attinet, ea à praecedentibus pendet. Nempe (per 4. Ax.) dantur diversi gradus realitatis sive entitatis in ideis: ac proinde (per 8. Ax.) pro gradu perfectionis, perfectiorem causam requirunt. [** De hoc etiam certi sumus, quia id in nobis quatenus cogitantes comperimus. Vide praec. Schol.*] Verùm cùm gradus realitatis, quos in ideis advertimus, non sint in ideis, quatenus tanquam modi cogitandi considerantur, sed quatenus una substantiam, alia modum tantùm substantiaerepraesentat,*

fait, à l'encontre de la manière dont il est supposé être conçu ; l'existence contingente autrement dit possible, dans le concept d'une chose limitée.

VII[8]. Aucune chose ni aucune perfection d'une chose existant actuellement, ne peut avoir pour cause de son existence rien, autrement dit une chose n'existant pas.

Cet axiome nous est aussi limpide que l'est moi je suis pensant, *je l'ai démontré dans le scolie de la proposition 4.*

VIII[9]. Tout ce qu'il y a de réalité autrement dit de perfection dans une certaine chose, est formellement ou éminemment dans sa cause première et adéquate.

Par éminemment *j'entends quand la cause contient plus parfaitement toute la réalité de l'effet, que l'effet lui-même ; par* formellement *en vérité quand elle contient la réalité avec une perfection égale.*

Cet axiome dépend du précédent, car s'il était supposé ne rien se trouver dans la cause, ou se trouver moins dans la cause que dans l'effet, dans la cause, rien serait cause d'un effet. Mais cela est absurde (par l'axiome précédent) ; c'est pourquoi ne peut pas être cause d'un effet n'importe quelle chose, mais la chose même dans laquelle est éminemment, ou au moins formellement, toute la perfection qui est dans l'effet.

IX[10]. La réalité objective de nos idées requiert une cause dans laquelle cette même réalité est contenue non seulement objectivement, mais formellement ou éminemment.

Cet axiome est incontesté, même si beaucoup l'emploient de façon détournée. Car quand quelqu'un a conçu quelque chose de nouveau, il n'est personne qui ne cherche la cause de ce concept ou idée. En vérité tous sont tranquilles quand ils peuvent assigner quelque cause dans laquelle est contenu formellement ou éminemment autant de réalité qu'il s'en trouve objectivement dans ce concept. Ce que Descartes explique suffisamment par l'exemple de la machine rapporté dans l'article 17 Part. 1 des Principes. Ainsi aussi si quelqu'un demande d'où donc l'homme tient les idées de sa pensée et de son corps, il n'est personne qui ne voie qu'il les tient de lui-même qui en vérité contient formellement ce que les idées contiennent objectivement. C'est pourquoi si un homme avait quelque idée qui contînt plus de réalité objective que lui-même contient de formelle, nécessairement nous chercherions, conduits par la lumière naturelle, une autre cause en dehors de cet homme même, qui contiendrait formellement ou éminemment toute cette perfection. Et, personne n'a jamais assigné, au-delà de cette cause, une autre cause qu'il conçût aussi clairement et distinctement. En outre ce qui touche à la vérité de cet axiome, dépend des précédents. À savoir (par l'axiome 4) que dans les idées se trouvent différents degrés de réalité autrement dit d'entité, et par suite (par l'axiome 8) elles requièrent une cause plus parfaite à proportion de leur degré de perfection. [** de cela aussi nous sommes certains parce que nous le trouvons en nous en tant que nous sommes pensants. Vois le scolie précédent.*] En vérité comme les degrés de réalité que nous observons dans les idées ne sont pas dans les idées en tant qu'elles sont considérées comme des façons de penser, mais en tant que l'une*

seu uno verbo, quatenus ut imagines rerum considerantur: hinc clarè sequitur idearum nullam aliam primam causam posse dari, praeter illam, quam omnes lumine naturali clarè, & distinctè intelligere, modò ostendebamus, nempe in quâ eadem ipsa realitas, quam habent objectivè, formaliter, vel eminenter continetur.

Hanc conclusionem, ut clariùs intelligatur, uno aut altero exemplo explicabo. Nempe, si quis libros aliquos (putà unum alicujus insignis Philosophi, alterum alicujus nugatoris) unâ eâdemque manu scriptos videt, nec ad sensum verborum (hoc est, quatenus veluti imagines sunt), sed tantùm ad delineamenta characterum, & ordinem literarum attendit: nullam inaequalitatem, quae ipsum cogat, diversas causas quaerere, inter ipsos agnoscet; sed ipsi ab eâdem causâ eo|demque i157 *modo processisse videbuntur. Verùm si ad sensum verborum, & orationum attendat, magnam inter ipsos inaequalitatem reperiet: Ac proinde concludet unius libri causam primam valdè diversam à primâ causâ alterius fuisse, unamque aliâ tantò perfectiorem reverâ fuisse, quantùm sensum orationum utriusque libri, sive quantùm verba, quatenus veluti imagines considerantur, ab invicem differre reperit. Loquor autem de primâ causâ librorum, quae necesariò debet dari, quamvis concedam, imò supponam, unum librum ex alio describi posse, ut per se est manifestum. Idem etiam clarè explicari potest exemplo effigiei, putà alicujus Principis: nam si ad ipsius materialia tantùm attendamus, nullam inaequalitatem inter ipsam, & alias effigies reperiemus, quae nos cogat diversas causas quaerere: imò nihil obstabit, quin possimus cogitare, illam ex aliâ imagine fuisse depictam, & istam rursus ex aliâ, & sic in infinitum: Nam ad ejus delineamenta nullam aliam causam requiri satis dignoscemus. Verùm si ad imaginem, quatenus imago est, attendamus, statim causam primam cogemur quaerere, quae formaliter, vel eminenter contineat id, quod illa imago repraesentativè continet. Nec video, quid ad confirmandum, & dilucidandum hoc axioma, ulteriùs desideretur.*

X. Non minor causa requiritur ad rem conservandam, quàm ad ipsam primùm producendam.

*Ex eo, quod hoc tempore cogitamus, non necessariò sequitur nos postea cogitaturos. Nam conceptus, quem nostrae cogitationis habemus, non involvit, sive non continet necessariam cogitationis ex|istentiam;**

[Hoc unusquisque in se, quatenus est res cogitans, comperit.]

possum enim cogitationem, quamvis supponam eam non existere, clarè, & distinctè concipere. Cùm autem uniuscujusque causae natura debeat in se continere aut involvere perfectionem sui effectûs (per Ax. 8.): hinc clarè sequitur, aliquid in nobis, aut extra nos, quod nondum intelleximus adhuc, necessariò dari, cujus conceptus sive

représente une substance, l'autre seulement une manière d'être de la substance, ou encore, en un mot, en tant qu'elles sont considérées comme les images des choses, de-là suit clairement que ne peut se trouver aucune autre cause première des idées, sinon, ce que nous montrions à l'instant, celle que tous entendent clairement et distinctement par la lumière naturelle à savoir dans laquelle est contenue formellement ou éminemment la même seule réalité qu'elles ont objectivement.

Pour que cette conclusion soit mieux comprise je vais l'expliquer par l'un ou l'autre exemple. Si quelqu'un, n'est-ce pas, voit quelques manuscrits (pense, l'un de quelque insigne philosophe, l'autre de quelque niais) écrits d'une seule et même main, et prête attention non pas au sens des mots (c'est-à-dire en tant qu'ils sont comme des images) mais seulement au tracé des caractères et à l'ordre des lettres, il ne reconnaîtra aucune dissemblance qui le pousse justement à rechercher des causes différentes à ces deux livres ; mais ils lui sembleront procéder d'une même cause et d'une même façon. Mais s'il prête attention au sens des mots et des phrases il repèrera une grande dissemblance entre les deux ; par suite il conclura que la cause première de l'un des manuscrits a été fort différente de la cause première de l'autre, et que l'une a été en vérité beaucoup plus parfaite que l'autre ; autant il a trouvé qu'entre l'un et l'autre manuscrit diffère le sens des phrases, autrement dit autant que diffèrent les mots en tant qu'ils sont considérés comme des images. Je parle toutefois de la cause première des manuscrits qui doit nécessairement être donnée, même si je concède, que dis-je, même si je suppose qu'un manuscrit a pu être recopié d'un autre, comme c'est manifeste par soi. La même chose peut être expliquée aussi par l'exemple d'un portrait, pense le portrait de quelque prince : car si nous prêtons attention seulement aux matériaux de ce portrait même, nous ne trouverons entre ce portrait précis et d'autres, aucune dissemblance qui nous pousse à leur rechercher des causes différentes ; bien plus, rien ne fera obstacle à ce que nous puissions penser que celui-ci a pu être peint à partir d'une autre image, et celui-là à son tour à partir d'une autre et ainsi jusqu'à l'infini. Car nous discernerons suffisamment que nulle autre cause n'est requise à leur dessin. En vérité si nous prêtons attention à l'image en tant qu'elle est une image, aussitôt nous serons poussés à rechercher la cause première qui formellement ou éminemment contient ce que cette image contient représentativement. Et je ne vois pas quoi désirer plus loin pour confirmer et éclaircir cet axiome.

X. Pour conserver une chose, n'est pas requise une cause moindre que pour la produire au commencement[11].

De ce que nous pensons en ce moment, ne suit pas nécessairement que nous penserons par la suite. Car le concept que nous avons de notre pensée n'enveloppe pas, autrement dit ne contient pas, l'existence nécessaire de la pensée ;* [* cela chacun le découvre en soi en tant qu'il est une chose qui pense.] *Je peux en effet concevoir clairement et distinctement une pensée, même si je suppose qu'elle n'existe pas. Comme cependant la nature de chaque chose doit contenir en soi, ou plutôt envelopper en soi, la perfection de son effet (par l'axiome 8), de-là suit clairement que soit nécessairement donné quelque chose en nous, ou aussi en dehors de nous, que nous ne comprenons pas encore jusque-là, dont le concept autrement dit la nature, enveloppe*

natura involvat existentiam, quodque sit causa, cur nostra cogitatio incepit existere, & etiam, ut existere pergat. Nam quamvis nostra cogitatio incepit existere, non ideò ejus natura, & essentia necessariam existentiam magis involvit, quàm antequam existeret, ideòque eâdem vi eget, ut in existendo perseveret, quâ eget, |i58 *ut existere incipiat. Et hoc, quod de cogitatione dicimus, dicendum etiam de omni re, cujus essentia non involvit necessariam existentiam.*

XI. Nulla res existit, de quâ non possit quaeri, quaenam sit causa (sive ratio), cur existat. Vide Ax. 1. Cartesii.

Cùm existere sit quid positivum, non possumus dicere, quod habeat nihil pro causâ (per Ax. 7.); ergo aliquam causam positivam, sive rationem, cur existat, assignare debemus, eamque externam, hoc est, quae extra rem ipsam est, vel internam, hoc est, quae in naturâ, & definitione rei ipsius existentis comprehenditur.

Propositiones quatuor sequentes ex Cartesio desumptae.

PROPOSITIO V.

Dei existentia ex solâ ejus naturae consideratione cognoscitur.

DEMONSTRATIO.

Idem est dicere, aliquid in rei alicujus naturâ sive conceptu contineri, ac dicere id ipsum de eâ re esse verum (per Def. 9.) : Atqui existentia necessaria in Dei conceptu continetur (per Axio. 6.): Ergo verum est de Deo dicere, necessariam existentiam in eo esse, sive ipsum existere.

SCHOLIUM.

Ex hac propositione multa praeclara sequuntur ; imò ab hoc solo, quòd ad Dei naturam pertinet existentia, sive, quòd Dei conceptus involvit necessariam existentiam, sicut conceptus trianguli, quòd ejus tres anguli sint aequales duobus rectis ; sive, quod ejus existentia, non secus, atque ejus essentia, sit aeterna veritas : omnis ferè Dei attributorum cognitio, per quam in illius amorem, sive summam beatitudinem du|cimur, i159 dependet. Quare magnopere desiderandum esset, ut humanum genus tandem aliquando haec nobiscum ample|cteretur.

* [Lege Art 16. Part. 1. Principiorum.]

Fateor quidem, quaedam dari praejudicia, quae impediunt, quominùs unusquisque hoc adeò facilè intelligat. Verùm si quis bono animo, & solo veritatis, suaeque verae utilitatis amore impulsus, rem examinare velit, eaque secum perpendere, quae in Medit. 5. quaeque in fine Responsionum ad primas Objectiones habentur ; & simul quae de aeternitate, capit. 1. Part. 2. nostrae Appendicis tradimus,

l'existence, et qui soit la cause pourquoi notre pensée commence à exister, et aussi qu'elle continue d'exister. Car même si notre pensée a commencé à exister, ce n'est pas pour cela que sa nature et son essence enveloppent plus l'existence nécessaire qu'avant qu'elle n'ait existé, si bien qu'elle a besoin de la même force pour persévérer dans l'exister qu'elle a besoin pour commencer à exister. Et ce que nous disons de la pensée doit être dit de toute chose dont l'essence n'enveloppe pas l'existence nécessaire.

XI. Nulle chose n'existe de laquelle ne puisse être demandé qu'elle est la cause (autrement dit la raison) pourquoi elle existe. Vois l'axiome 1 de Descartes.

Comme exister est quelque chose de posé, nous ne pouvons pas dire qu'exister n'ait rien pour cause (par axiome 7) ; donc nous devons assigner quelque cause ou raison posée pour qu'elle existe, et celle-ci extérieure, c'est-à-dire qui se trouve en dehors de la chose même, ou intérieure c'est-à-dire qui est embrassée dans la nature et la définition de la chose même qui existe.

Les quatre propositions suivantes sont prises de Descartes.

PROPOSITION V.

L'existence de Dieu est connue de la seule considération de sa nature[12].

Démonstration

C'est la même chose de dire que quelque chose est contenu dans la nature, autrement dit le concept d'une certaine chose, que de dire que cela même de cette chose, est vrai (par la définition 9) ; or l'existence nécessaire est contenue dans le concept de Dieu (par l'axiome 6) ; donc est vrai de dire de Dieu que l'existence nécessaire est en lui, autrement dit qu'il existe précisément.

Scolie

De cette proposition suivent beaucoup de choses lumineuses ; que dis-je de cela seul suit qu'à la nature de Dieu appartient l'existence, autrement dit que le concept de Dieu enveloppe l'existence nécessaire, comme du concept du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits ; ou encore que son existence, de même que son essence, sont des vérités éternelles. La presque entière connaissance des attributs de Dieu par laquelle nous sommes conduits dans son amour, autrement dit dans la béatitude suprême, en dépend. C'est pourquoi il faut grandement désirer que le genre humain embrasse enfin un jour avec nous ces vérités *. [* Lis l'article 16 de la 1ère partie des Principes.]

Je reconnais certes que se trouvent des préjugés qui empêchent chacun de comprendre cela facilement. En vérité si quelqu'un bien intentionné, et poussé par le seul amour et la vraie utilité de la vérité, voulait examiner la chose et peser soigneusement en lui même ce qui se tient dans la cinquième Méditation et à la fin des Réponses à la Première Objection et en même temps ce dont nous avons traité sur l'éternité au

is procul dubio rem quàm clarissimè intelliget, & nullus dubitare poterit, an aliquam Dei ideam habeat (quod sanè primum fundamentum est humanae beatitudinis): Nam simul clarè videbit, ideam Dei longè à caeterarum rerum ideis differre: ubi nempe intelliget Deum, quoad essentiam, & existentiam, à caeteris rebus toto genere discrepare: quare, circa haec Lectorem diutiùs hîc detinere, non est opus.

PROPOSITIO VI.

Dei existentia ex eo solo, quod ejus idea sit in nobis, à posteriori demonstratur.

Demonstratio

Realitas objectiva cujuslibet ex nostris ideis requirit causam, in quâ eadem ipsa realitas, non tantùm objectivè, sed formaliter, vel eminenter contineatur (per Ax. 9.). Habemus autem ideam Dei (per Def. 2. & 8.), hujusque ideae realitas objectiva nec formaliter, nec eminenter in nobis continetur (per Ax. 4.), nec in ullo alio, praeterquam in ipso Deo potest contineri (per Def. 8.) : Ergo haec idea Dei, quae in nobis est, requirit Deum pro causâ Deusque proinde existit (per Ax. 7.).

Scolium [i160]

Quidam sunt, qui negant, se ullam Dei ideam habere, quem tamen, ut ipsi ajunt, colunt, & amant. Et quamvis ipsis Dei definitionem, Deique attributa ob oculos ponas, nihil tamen proficies : non hercle magis, quàm si virum à nativitate caecum colorum differentias, prout ipsos videmus, docere moliaris. Verùm, nisi eos, tanquam pro novo animalium genere, medio scilicet inter homines & bruta, habere velimus, eorum verba parum curare debemus. Quomodo quaeso alio modo alicujus rei ideam ostendere possumus, quàm ejus definitionem tradendo, ejusque attributa explicando ? quòd, cùm circa Dei ideam praestemus, non est, quòd verba hominum, Dei ideam negantium, propterea tantùm, quòd nullam ejus imaginem in cerebro formare possunt, moram nobis injiciant.

Deinde notandum, quòd Cartesius, ubi citat Ax. 4. ad ostendendum, quòd realitas objectiva ideae Dei, nec formaliter, nec eminenter in nobis continetur : supponit unumquemque scire se non esse substantiam infinitam, hoc est, summè intelligentem, summè potentem, &c., quod supponere potest. Qui enim scit se cogitare, scit etiam se de multis dubitare, nec omnia clarè, & distinctè intelligere.

Denique notandum, quòd ex Def. 8. etiam clarè sequatur, non posse dari plures Deos, sed tantùm unum, ut Propos. 11. hujus, & in 2. Parte nostrae Appendicis cap. 2. clarè demonstramus.

premier chapitre de la deuxième partie de notre Appendice, celui-là, loin du doute, comprendra la chose le plus clairement du monde ; et nul ne pourra douter qu'il a une certaine idée de Dieu (ce qui sainement est le premier fondement de la béatitude humaine), car il verra clairement en même temps que, de loin, l'idée de Dieu diffère des idées du reste des choses, à savoir quand il comprendra que, quant à l'essence et à l'existence, Dieu rend un son en tout genre différent du reste des choses ; c'est pourquoi il n'est pas besoin ici de retenir plus longtemps le lecteur.

PROPOSITION VI.

L'existence de Dieu, de cela seul que son idée est en nous, est démontrée a posteriori[13].

Démonstration

La réalité objective de celle qu'il plaira de nos idées, requiert une cause, dans laquelle cette même seule réalité est contenue non seulement objectivement, mais formellement ou éminemment (par l'axiome 9) ; et nous avons l'idée de Dieu (par les définitions 2 et 8), et la réalité objective de cette idée n'est contenue en nous ni formellement ni éminemment et elle ne peut être contenue en nul autre qu'en Dieu même (par la définition 8) ; donc cette idée de Dieu qui est en nous requiert pour cause Dieu, et par suite Dieu existe (par l'axiome 3).

Scolie

Se trouvent certains qui nient avoir la moindre idée de Dieu que pourtant, comme ils disent, ils aiment et vénèrent. Et même si tu leur mets devant les yeux la définition de Dieu et les attributs de Dieu tu n'avanceras en rien ; pas plus par Hercule, que si tu t'efforçais d'enseigner à un homme aveugle de naissance, la différence des couleurs telles nous les voyons. En vérité si nous ne voulons pas les tenir comme pour un nouveau genre d'animal, entre homme et bête, nous devons peu nous soucier de leurs mots. Comment, je le demande, pouvons-nous faire comprendre l'idée d'une certaine chose autrement qu'en livrant sa définition et qu'en expliquant ses attributs ? Et comme c'est ce que nous faisons à propos de l'idée de Dieu, il n'y a pas de raison que les mots des hommes qui nient l'idée de Dieu pour la seule raison qu'ils ne peuvent former aucune image de lui dans le cerveau, nous retardent. Ensuite il faut noter que, quand Descartes cite l'axiome 4 pour montrer que la réalité objective de l'idée de Dieu n'est contenue en nous ni formellement ni éminemment, il suppose que chacun sait ne pas être une substance infinie c'est-à-dire ne pas être suprêmement intelligent, suprêmement puissant etc., ce qu'il peut supposer, car qui sait qu'il pense, sait aussi qu'il doute de beaucoup de choses et ne comprend pas tout clairement et distinctement. Enfin il faut noter que suit clairement aussi de la définition 8, qu'il ne peut pas y avoir plusieurs dieux mais un seul seulement, comme nous le démontrons clairement dans la prop. 11 de cette partie, et au chapitre 2 de la deuxième partie de notre Appendice.

PROPOSITIO VII.

Dei existentia demonstratur etiam ex eo, quod nos ipsi habentes ejus ideam existamus.

Scolium

Ad hanc propositionem demonstrandam assumit Cartesius haec duo Axiomata, nempe 1. *Quòd potest efficere id, |i161 quod majus est, sive difficilius, potest etiam efficere id, quod minus. 2. Majus est creare sive (per Ax. 10.) conservare substantiam, quàm attributa, sive proprietates substantiae* ; quibus quid significare velit, nescio. Nam quid facile, quid verò difficile vocat ? nihil* [* *Ne alia exempla quaeras, cape exemplum araneae, quae telam facilè texit, quam homines, non nisi difficilimè texerent ; homines contrà quàm plurima facillimè faciunt, quae fortè angelis impossibilia sunt*] enim absolutè, sed tantùm respectu causae, facile, aut difficile dicitur. Adeò, ut una, & eadem res eodem tempore respectu diversarum causarum facilis, & difficilis dici possit.

Verùm si illa difficilia vocat, quae magno labore, facilia autem, quae minori labore ab eâdem causâ confici queunt, ut ex. g. vis, quae sustollere potest 50 libras, duplo faciliùs sustollere poterit 25 libras: non erit sanè axioma absolutè verum, nec ex eo id, quod intendit, demonstrare poterit. Nam ubi ait, *si haberem vim me ipsum conservandi, etiam haberem vim mihi dandi omnes perfectiones, quae mihi desunt* (quia scilicet non tantam potestatem requirunt): ipsi concederem; quod vires, quas impendo ad me conservandum, possent alia plura longè faciliùs efficere, nisi iis eguissem ad me conservandum: sed, quamdiu iis utor ad me conservandum, nego me posse eas impendere, ad alia, quamvis faciliora, efficienda, ut in nostro exemplo clarè videre est. Nec difficultatem tollit, si dicatur, quòd, cùm sim res cogitans, necessariò deberem scire, num ego in me conservando omnes meas vires impendam, & etiam num ea sit causa, cur ego mihi non dem caeteras perfectiones : Nam (praeterquam quod de hac re jam non disputatur, sed tantùm quomodo ex hoc axiomate necessitas hujus propositionis sequatur) si id scirem, major essem, & fortè majores vires requirerem, quàm quas habeo, ad me in majori illâ perfectione conservandum. Deinde nescio, an major sit labor substantiam, quàm attributa creare (sive conservare), hoc est, ut clariùs, & magis Philosophicè loquar, nescio, an substantia non indigeat totâ suâ virtute, & essentiâ, quâ se fortè conservat, ad conservanda sua attributa.

Sed haec relinquamus, & quae nobilissimus Autor hîc vult, ulteriùs examinemus, videlicet, quid per facile, quid per difficile intelligat. Non pu|to, i162 nec mihi ullo modo persuadeo, eum per difficile intelligere id, quod impossibile (ac proinde nullo modo potest concipi, quomodo fiat), & per facile id, quod

PROPOSITION VII.

L'existence de Dieu est démontrée aussi de ce que nous-mêmes nous existons en ayant son idée[14].

Scolie

Pour démontrer cette proposition Descartes assume ces deux axiomes à savoir 1°) *Ce qui peut faire ce qui est plus grand, autrement dit plus difficile, peut aussi faire ce qui est plus petit*[15]. 2°) *Est plus grand de créer (par l'axiome 10), ou encore de conserver, une substance, que des attributs autrement dit des propriétés d'une substance*[16] ; je ne sais pas ce qu'il veut signifier par ces axiomes. Car qu'appelle-t-il ce qui est facile ? et en vérité ce qui est difficile ? Rien en effet n'est dit facile ou difficile absolument*, mais seulement eu respect à la cause. Si bien qu'une seule et même chose peut, eu respect à des causes diverses, être dite en même temps facile et difficile. [* *pour ne pas chercher d'autre exemple, prends celui de l'araignée qui tisse facilement une toile que les hommes ne pourraient tisser que très difficilement ; les hommes au contraire font le plus facilement du monde beaucoup de choses qui sont peut-être impossibles aux anges*].

Mais s'il appelle difficiles les choses qui peuvent se faire avec un grand labeur et faciles avec un moindre labeur par une même cause, comme par exemple une force qui peut soulever 50 livres peut soulever deux fois plus facilement 25 livres, sainement, l'axiome ne sera pas vrai absolument et il ne pourra pas démontrer ce qu'il entend par cet axiome. Car quand il dit, *si j'avais la force de me conserver moi-même, j'aurais aussi la force de me donner toutes les perfections qui me manquent* (cela va sans dire, puisqu'elles ne requièrent pas un pouvoir aussi grand), je luis concéderais volontiers que les forces que je dépense pour me conserver pourraient de loin, si je n'en avais pas besoin pour me conserver, faire plus facilement beaucoup d'autres choses ; mais aussi longtemps que je les utilise pour me conserver je nie que je puisse les dépenser pour faire autre chose, même plus facile, comme il est clair de voir dans notre exemple. Et il n'a pas levé la difficulté, si est dit, puisque je suis une chose qui pense, que je devrais nécessairement savoir si en me conservant je dépense proprement toutes mes forces, et aussi si cela est la cause pourquoi moi, je ne me donne pas d'autres perfections ; car (outre que ce n'est pas ce point qui est discuté maintenant, mais seulement comment suit de cet axiome la nécessité de cette proposition) si je le savais, je serais plus grand, et j'aurais peut-être besoin de forces plus grandes pour me conserver dans cette plus grande perfection, que celles que j'ai. Ensuite je ne sais pas si le travail est plus grand pour créer (ou conserver) une substance que des attributs, c'est-à-dire pour parler plus clairement et plus philosophiquement, si une substance n'a pas besoin de la totalité de sa vertu et de son essence par laquelle précisément elle se conserve, pour conserver ses attributs.

Mais laissons cela et examinons plus avant ce que l'illustre auteur veut ici, à savoir ce qu'il entend par facile, ou ce qu'il entend par difficile. Je ne pense pas et ne me persuade en aucune manière que par difficile il entend ce qui est impossible (et par suite en aucune manière ne peut être conçu comment cela se fait) et par facile ce qui

nullam implicat contradictionem (ac proinde facile concipitur, quomodo fiat): quamvis in 3. Medit. primo obtutu id videatur velle, ubi ait, *Nec putare debeo, illa forsan, quae mihi desunt, difficiliùs acquiri posse, quam illa, quae jam in me sunt. Nam contrà manifestum est, longè difficilius fuisse me, hoc est, rem, sive substantiam cogitantem, ex nihilo emergere, quàm &c.* Nam id nec cum verbis autoris conveniret, nec etiam ejus ingenium redoleret. Etenim, ut primum omittam, inter possibile, & impossibile, sive inter id, quod intelligibile est, & inter id, quod non intelligibile est, nulla datur ratio ; sicuti neque inter aliquid, & nihil, & potestas ad impossibilia non magis quadrat, quàm creatio, & generatio ad non entia ; ideòque nullo modo inter se comparanda.

Adde quòd illa tantum inter se comparare, & eorum rationem cognoscere possum, quorum omnium clarum, & distinctum habeo conceptum. Nego igitur sequi, quòd qui potest impossibile facere, possit etiam facere id, quod possibile est. Quaeso enim, quaenam esset haec conclusio ? si quis potest facere circulum quadratum, poterit etiam facere circulum, cujus omnes lineae, quae à centro ad circumferentiam possunt duci, sint aequales : Aut, si quis potest facere, ut tò nihil patiatur, eoque uti, tanquam materia, ex quâ aliquid producat, etiam habebit potestatem, ut ex aliquâ re aliquid faciat. Nam, uti dixi, inter haec, & similia nulla datur convenientia, neque analogia, neque comparatio, neque ulla quaecunque ratio. Atque hoc unusquisque videre potest, modò ad rem parùm attendat. Quare hoc ab ingenio Cartesii prorsus alienum existimo. Verùm si ad 2. axioma ex duobus modò allatis attendo, videtur, quod per majus, & difficilius intelligere vult id, quod perfectius est, per minus verò, & facilius, id, quod imperfectius. At hoc etiam valdè obscurum videtur. Nam eadem hîc est difficultas, quae superiùs. |[i163] Nego enim, ut suprà, eum, qui potest majus facere, posse simul, & eâdem operâ, ut in Propositione debet supponi, quod minus est, facere. Deinde ubi ait, majus est creare, sive conservare substantiam, quàm attributa, sanè per attributa non intelligere potest, id, quod in substantiâ formaliter continetur, & ab ipsâ substantiâ non nisi ratione distinguitur : Nam tum idem est creare substantiam, quàm creare attributa. Nec etiam, propter eandem rationem, intelligere potest proprietates substantiae, quae ex ejus essentiâ, & definitione necessariò sequuntur. Multò etiam minùs intelligere potest, quod tamen videtur velle, proprietates, & attributa alterius substantiae, ut ex. gr. si dico, quòd potestatem habeo ad me, substantiam scilicet cogitantem finitam, conservandum, non ideò possum dicere, quòd habeam etiam potestatem mihi dandi perfectiones substantiae infinitae, quae totâ essentiâ à meâ differt. Nam vis sive essentia, quâ in meo*esse me conservo, toto genere differt à vi sive essentiâ, quâ substantia absolutè infinita se conservat, à quâ ejus vires, & proprietates, non nisi ratione distinguuntur.

n'enveloppe aucune contradiction (et par suite est facilement conçu comment cela se fait) ; bien qu'à première vue c'est ce qu'il semble vouloir dans la troisième Méditation quand il dit, *et je ne dois pas penser que peut-être ce qui me manque pourrait être plus difficile à acquérir que ce qui est en moi maintenant. Car au contraire il est manifeste qu'il a été de loin plus difficile pour moi, c'est-à-dire une chose ou une substance qui pense, d'émerger de rien que,* etc. car cela ne conviendrait ni avec les paroles de l'auteur ni non plus ne fleurerait sa réputation. En effet, pour laisser tomber le premier point, entre possible et impossible autrement dit entre ce qui est intelligible et ce qui n'est pas intelligible il n'y a aucun rapport, comme non plus entre quelque chose et rien, et le pouvoir ne cadre pas plus avec l'impossible, que la création et la génération avec le non étant ; si bien qu'en aucune façon ils ne doivent se comparer.

Ajoute que je ne peux comparer entre elles et connaître leur rapport, que les choses dont j'ai, de toutes, un concept clair et distinct. Donc je nie que de qui peut faire l'impossible, suive qu'il peut aussi faire ce qui est possible. Je demande en effet ce que serait ce raisonnement ; si quelqu'un pouvait faire un cercle carré, il pourrait aussi faire un cercle dont toutes les lignes qui peuvent être menées du centre à la circonférence seraient égales ; ou encore que si quelqu'un pouvait faire que le rien[17] pâtisse et l'utilise comme une matière par laquelle il produirait quelque chose, il aurait aussi le pouvoir de faire quelque chose à partir de quelque chose. Car comme j'ai dit, entre ces termes et semblables il n'y a aucune convenance, ni analogie, ni comparaison, ni aucun autre rapport que ce soit. Et chacun peut voir cela pourvu qu'il prête un tant soit peu attention à la chose. C'est pourquoi j'estime que c'est totalement étranger au génie de Descartes. En vérité si je prête attention au deuxième des deux axiomes rapportés à l'instant, il semble que par plus grand et plus difficile il veut entendre ce qui est plus parfait, et par plus petit et plus facile, ce qui est plus imparfait. Mais cela aussi semble fort obscur. Car se trouve ici la même difficulté que plus haut. Je nie en effet, comme ci-dessus, que qui peut faire plus grand peut en même temps et, comme il doit être supposé dans la proposition avec la même peine, faire ce qui est plus petit. Ensuite quand il dit est plus grand de créer ou encore de conserver une substance que des attributs, sainement par attributs il ne peut pas entendre ce qui est contenu formellement dans une substance et ne se distingue de la substance même, que par la raison ; car alors c'est la même chose de créer la substance et ses attributs. Et aussi pour la même raison il ne peut pas comprendre les propriétés d'une substance qui suivent nécessairement de son essence et définition. Il peut encore beaucoup moins comprendre, ce qu'il semble vouloir à la fin, les propriétés et les attributs d'une autre substance, comme par ex. si je dis que j'ai le pouvoir, moi, substance qui pense évidemment finie, de me conserver, je ne peux pas dire pour cela que j'ai aussi le pouvoir de me donner les perfections d'une substance infinie, qui diffère de moi de toute son essence. Car la force autrement dit l'essence par laquelle je me conserve dans mon être*, diffère en tout genre de la force autrement dit de l'essence, par laquelle une substance infinie se conserve et dont les forces et propriétés ne se distinguent que par la raison.

[* Nota, quòd vis, quâ substantia se conservat, nihil est praeter ejus essentiam, & non nisi nomine ab eâdem differt, quòd maximè locum habebit, ubi in Appendice de Dei potentiâ agemus.]

Ideòque (quamvis supponerem me meipsum conservare) si vellem concipere, me mihi posse dare perfectiones substantiae absolutè infinitae, nihil aliud supponerem, quàm quòd possem totam meam essentiam in nihilum redigere, & denuò substantiam infinitam creare. Quod sanè longè majus esset, quàm tantùm supponere, quòd possem me substantiam finitam conservare. Cùm itaque nihil horum per attributa sive proprietates intelligere possit, nihil aliud restat, quàm qualitates, quas ipsa substantia eminenter continet (ut haec, & illa cogitatio in mente, quas mihi deesse, clarè percipio), non verò quas altera substantia eminenter continet (ut hic, & ille motus in extensione : nam tales perfectiones mihi, rei scilicet cogitanti, non sunt perfectiones, ideòque non mihi desunt). Sed tum id, quod Cartesius demonstrare vult, nullo modo ex hoc axiomate concludi potest ; nempe quòd, si me conservo, etiam ha|beo, i164 potestatem mihi dandi omnes perfectiones, quas ad ens summè perfectum clarè reperio pertinere ; ut ex modò dictis satis constat. Verùm ne rem indemonstratam relinquamus, & omnem confusionem vitemus, visum fuit sequentia Lemmata in antecessum demonstrare, ac postea iis, demonstrationem hujus 7. Propositionis superstruere.

LEMMA I

Quò res suâ naturâ perfectior est, eò majorem existentiam, & magis necessariam involvit ; & contrà, quo magis necessariam existentiam res suâ naturâ involvit, eò perfectior est.

Demonstratio.

In omnis rei ideâ sive conceptu continetur existentia (per Ax. 6.). Ponatur igitur A esse res, quae decem gradus habet perfectionis. Dico, quòd ejus conceptus plus existentiae involvit, quàm si supponeretur, quinque tantùm gradus perfectionis continere. Nam cùm de nihilo nullam possimus affirmare existentiam (vide Schol. Propos. 4.), quantùm ejus perfectioni cogitatione detrahimus, ac proinde magis, ac magis, de nihilo participare concipimus, tantùm etiam possibilitatis existentiae de ipso negamus. Ideòque, si ejus gradus perfectionis in infinitum diminui concipiamus usque ad 0, sive ciphram : nullam existentiam, sive absolutè impossibilem existentiam continebit. Si autem contrà ejus gradus in infinitum augeamus, summam existentiam, ac proinde summè necessariam involvere concipiemus. Quod erat primum. Deinde cùm haec duo nullo modo separari queant (ut ex Ax. 6. totâque primâ parte hujus satis constat), clarè sequitur id, quod secundo loco demonstrandum proponebatur.

[* Note que la force par laquelle se conserve une substance n'est rien sinon son essence, et ne diffère de cette même substance que par le nom, ce qui aura meilleure place dans l'Appendice quand nous traiterons de la puissance de Dieu.]

À ce point si je voulais concevoir (encore que je suppose me conserver moi-même) que je peux me donner les perfections d'une substance absolument infinie, je ne supposerais rien d'autre sinon pouvoir renvoyer au néant la totalité de mon essence et créer de novo une substance infinie. Ce qui sainement serait de loin plus grand que de supposer seulement que je peux, moi substance finie, me conserver. Comme donc par attributs autrement dit propriétés, il ne peut rien entendre de cela, il ne reste rien d'autre que les qualités que la substance elle-même contient éminemment (comme telle ou telle pensée dans l'esprit, que je perçois clairement me manquer), non en vérité que contient éminemment une autre substance (comme tel et tel mouvement dans l'extension ; car de telles perfections, pour moi chose qui pense, ne sont pas des perfections, si bien qu'elles ne me manquent pas). Mais alors, ce que veut démontrer Descartes, ne peut en aucune manière être conclu de cet axiome ; à savoir si je me conserve j'ai aussi le pouvoir de me donner toutes les perfections que je trouve clairement appartenir à l'étant suprêmement parfait ; comme c'est suffisamment établi de ce qui vient d'être dit. En vérité pour ne pas rester sur une chose non démontrée et éviter toute confusion, on est tenu de démontrer d'abord les lemmes qui suivent et ensuite de construire sur eux la démonstration de la proposition 7.

LEMME I

Plus une chose par sa nature est parfaite plus elle enveloppe l'existence, et plus est nécessaire cette existence ; et inversement, plus une chose par sa nature enveloppe l'existence nécessaire, plus elle est parfaite.

Démonstration

Dans l'idée, autrement dit le concept, de toute chose, est contenue son existence (par l'axiome 6). Est donc posé que A est une chose qui a dix degrés de perfection. Je dis que son concept enveloppe plus d'existence que si elle était supposée contenir seulement cinq degrés de perfection. Car comme du rien nous ne pouvons affirmer aucune existence (vois le scolie de la proposition 4), autant par la pensée nous retirons de perfection à A, et par suite concevons A participer de plus en plus du rien, autant aussi nous nions de possibilité d'existence à A lui-même. Si bien que si nous concevons ses degrés de perfection être diminués jusqu'à zéro, c'est-à-dire le chiffre, A ne contiendra aucune existence, autrement dit son existence est absolument impossible. Et si au contraire nous augmentons ses degrés de perfection jusqu'à l'infini nous concevrons A envelopper la suprême existence et par conséquent l'existence suprêmement nécessaire. Ce qui était le premier point. Ensuite comme ces deux ne peuvent en aucune manière être séparés (comme il est suffisamment établi par l'axiome 6 et la totalité de cette partie), suit clairement ce qui était supposé être démontré en second lieu.

Nota I. Quòd, quamvis multa dicantur necessariò existere ex eo solo, quod datur causa determinata ad ipsa producenda : de iis hîc non loquamur, sed tantùm de eâ necessitate, & possibilitate, quae ex |i165 solâ naturae, sive rei essentiae consideratione, nullâ habitâ ratione causae, sequitur.

Nota II. Quòd hîc non loquimur de pulchritudine, & de aliis perfectionibus, quas homines ex superstitione, & ignorantiâ perfectiones vocare voluerunt : Sed per perfectionem intelligo tantùm realitatem, sive esse. Ut ex. gr. in substantiâ plus realitatis contineri percipio, quàm in modis, sive accidentibus: Ideòque ipsam magis necessariam, & perfectiorem existentiam continere clarè intelligo, quàm accidentia, ut ex Axiom. 4. & 6. satis constat.

Corollarium.

Hinc sequitur, quicquid necessariam existentiam involvit, esse ens summè perfectum, seu Deum.

LEMMA II.

Qui potentiam habet se conservandi, ejus natura necessariam involvit existentiam.

Demonstratio.

Qui vim habet se conservandi, vim etiam habet se creandi (per Ax. 10.), hoc est (ut facilè omnes concedent), nullâ indiget causâ externâ ad existendum : sed sola ipsius natura erit causa sufficiens, ut existat, vel possibiliter (vide Ax. 10.), vel necessariò. At non possibiliter. Nam (per id, quod circa Ax. 10. demonstravi) tum ex eo, quod jam existeret, non sequeretur, ipsum postea extiturum (quod est contra Hyp.): Ergo necessariò, hoc est, ejus natura necessariam involvit existentiam, quod er. dem.

DEMONSTRATIO. Propositionis VII.

Si vim haberem me ipsum conservandi, talis essem naturae, ut necessariam involverem existentiam (per Lem. 2.) : |i166 ergo (per Corol. Lem. 1.) mea natura omnes contineret perfectiones. Atqui in me, quatenus sum res cogitans, multas imperfectiones invenio, ut quod dubitem, quod cupiam &c., de quibus (per Schol. Propos. 4.) sum certus ; ergo nullam vim habeo me conservandi. Nec dicere possum, quod ideò jam careo illis perfectionibus, quia eas mihi jam denegare volo ; nam id clarè primo Lemmati, & ei, quod in me (per Ax. 5.) clarè reperio, repugnaret.

Deinde non possum jam existere, quamdiu existo, quin conserver, sive à me ipso, siquidem habeam istam vim, sive ab alio, qui illam habet (per Ax. 10. & 11.). Atqui existo (per Schol. Propos. 4.), & tamen non habeo vim me ipsum conservandi, ut jam jam probatum est ; ergo ab alio conservor. Sed non ab alio, qui vim non habet

Note I. Bien que beaucoup de choses soient dites exister nécessairement, de cela seul qu'est donnée la cause déterminée pour les produire précisément, nous ne parlons pas de cela ici mais seulement de cette nécessité et possibilité qui suit de la seule considération de la nature autrement dit l'essence, d'une chose, sans tenir aucun compte de la cause.

Note II. Nous ne parlons pas ici de la beauté et des autres perfections que les hommes, par superstition et ignorance, ont voulu appeler perfections ; mais par perfection j'entends seulement la réalité, autrement dit l'être. Comme je perçois par ex. être contenue dans la substance plus de réalité que dans les manières d'être autrement dit les accidents ; si bien que j'entends clairement qu'elle-même contient une existence plus nécessaire et plus parfaite que les accidents, comme il est suffisamment établi par les axiomes 4 et 6.

Corollaire

De-là suit que tout ce qui enveloppe l'existence nécessaire est l'étant suprêmement parfait, autrement dit Dieu.

LEMME II.

Qui a la puissance de se conserver, sa nature enveloppe l'existence nécessaire.

Démonstration

Qui a la force de se conserver a aussi la force de se créer (par l'axiome 10) c'est-à-dire (comme tous concèdent facilement) n'a besoin d'aucune cause extérieure pour exister ; mais sa seule propre nature sera la cause suffisante pour exister, ou possiblement (vois l'axiome 10), ou nécessairement. Mais pas possiblement. Car alors (par ce que j'ai démontré à propos de l'axiome 10) ne suivrait pas de ce qu'il existe déjà qu'il viendrait à exister en réalité par la suite (ce qui est contre l'hypothèse). Donc nécessairement ; c'est-à-dire sa nature enveloppe l'existence nécessaire. C.Q.F.D.

Démonstration de la proposition VII. [18]

Si j'avais la force de me conserver moi-même, ma nature serait telle que j'envelopperais l'existence (par le Lemme 2) ; ma nature donc contiendrait (par le corollaire du Lemme 1) toutes les perfections. Or en moi, en tant que je suis une chose qui pense, je trouve beaucoup d'imperfections dont je suis certain, comme que je doute, que je désire etc., (par le scolie de la proposition 4) ; donc je n'ai aucune force pour me conserver. Et je ne peux pas dire pour cette raison que je manque maintenant de ces perfections parce que je veux me les refuser maintenant ; car cela répugne clairement au premier Lemme, et à ce que je trouve en moi clairement (par l'axiome 5).

Ensuite je ne peux pas exister maintenant, si j'ai vraiment cette force aussi longtemps que j'existe, sinon d'être conservé par moi-même ou par autre chose qui a cette force (par les axiomes 10 et 11). Or j'existe (par le scolie de la proposition 4) et toutefois je n'ai pas la force de me conserver moi-même, comme cela a été prouvé à l'instant ;

se conservandi (per eandem rationem, quâ modò me meipsum conservare non posse demonstravi) : ergo ab alio, qui vim habet se conservandi, hoc est (per Lemm. 2.), cujus natura necessariam involvit existentiam, hoc est (per Corol. Lemm. 1.), qui omnes perfectiones, quas ad ens summè perfectum clarè pertinere intelligo, continet ; ac proinde ens summè perfectum, hoc est (per Def. 8.), Deus existit, ut er. dem.

COROLLARIUM.

Deus potest efficere id omne, quòd clarè percipimus, prout id ipsum percipimus.

DEMONSTRATIO.

Haec omnia clarè sequuntur ex praecedenti Propositione. In ipsâ enim Deum existere ex eo probatum est, quòd debeat aliquis existere, in quo sint omnes perfectiones, quarum idea aliqua est in nobis : Est autem in nobis idea tantae alicujus potentiae, ut ab illo solo, in quo ipsa est, coelum, & terra, & alia etiam omnia, quae à me, ut possibilia, intelligun|tur, [i167] fieri possint : ergo simul cum Dei existentiâ haec etiam omnia de ipso probata sunt.

PROPOSITIO VIII.

Mens, & corpus realiter distinguuntur.

DEMONSTRATIO.

Quidquid clarè percipimus, à Deo fieri potest, prout illud percipimus (per Coroll. praec.) : Sed clarè percipimus mentem, hoc est (per Def. 6.), substantiam cogitantem absque corpore, hoc est (per Def. 7.) absque substantiâ aliquâ extensâ (per Propos. 3. & 4.), & vice versâ corpus absque mente (ut facilè omnes concedunt). Ergo saltem per divinam potentiam mens esse potest sine corpore, & corpus sine mente.

Jam vero substantiae, quae esse possunt una absque aliâ, realiter distinguuntur (per Def. 10.) ; atqui mens, & corpus sunt substantiae (per Def. 5. 6. 7.), quae una absque aliâ esse possunt (ut mox probatum est) : ergo mens, & corpus realiter distinguuntur.

Vide Proposit. 4. Cartesii in fine Responsionum ad 2. Objectiones; & quae habentur

1. Parte Principiorum ab Art. 22. usque ad Art. 29: Nam ea hîc describere non operae pretium judico.

PROPOSITIO IX.

Deus est summè intelligens.

donc je suis conservé par autre chose. Mais pas par quelque chose qui n'a pas la force de se conserver (pour la même raison par laquelle je viens de démontrer que je ne peux pas me conserver moi-même) ; donc par autre chose qui a la force de se conserver c'est-à-dire (par le lemme 2) dont la nature enveloppe l'existence nécessaire, c'est-à-dire (par le corollaire du lemme 1) qui contient toutes les perfections que j'entends clairement appartenir à l'étant suprêmement parfait ; et par suite existe l'étant suprêmement parfait c'est-à-dire (par la définition 8) Dieu. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Dieu peut faire tout ce que nous percevons clairement, comme nous percevons cela-même.

Démonstration

Tout cela suit clairement de la proposition précédente. De celle-ci même en effet est prouvé que, de ce que doit exister une certaine chose dans laquelle sont toutes les perfections dont certaine idée est en nous, Dieu existe ; et en nous est l'idée d'une si grande certaine puissance, que de cela seul en quoi est cette puissance, peuvent se faire le ciel, la terre et toutes les autres choses aussi, qui sont comprises par moi comme possibles ; donc en même temps que l'existence de Dieu, par là-même tout cela aussi est prouvé.

PROPOSITION VIII[19].

L'esprit et le corps sont réellement distincts.

Démonstration

Tout ce que nous percevons clairement peut être fait par Dieu comme nous le percevons (par le corollaire précédent) ; mais nous percevons clairement un esprit c'est-à-dire (par la définition 6) une substance qui pense, sans corps, c'est-à-dire (par la définition 7) sans quelque substance étendue (par les propositions 3 et 4), et vice-versa un corps sans esprit (comme tous facilement concèdent). Donc au moins par la substance divine, un esprit peut être sans corps et un corps sans esprit.

Maintenant en vérité, des substances qui peuvent être l'une sans l'autre, sont réellement distinctes (par la définition 10) ; or esprit et corps sont (par les définitions 5, 6, 7) des substances qui peuvent être l'une sans l'autre (comme prouvé bientôt) : donc esprit et corps sont réellement distincts. Vois la proposition 4 de Descartes à la fin des Réponses aux Deuxièmes Objections, et ce qui se tient dans la première partie des Principes de l'article 22 jusqu'à l'article 29 ; car je juge que ce n'est pas la peine de décrire cela ici.

PROPOSITION IX.20

Dieu est suprêmement intelligeant.

DEMONSTRATIO.

Si neges: ergo Deus, aut nihil, aut non omnia, seu quaedam tantùm intelliget. At quaedam tantùm intelligere, & caetera ignorare, limitatum, & imperfectum intellectum supponit, quem Deo adscribere absurdum est (per Defin. 8.). |[i168] Deum autem nihil intelligere, vel indicat in Deo carentiam intellectionis, ut in hominibus, ubi nihil intelligunt, ac imperfectionem involvit, quae in Deum cadere non potest (per eand. Definit.), vel indicat, quod perfectioni Dei repugnet, ipsum aliquid intelligere : At, cùm sic intellectio de ipso prorsus negetur, non poterit ullum intellectum creare (per Axiom. 8.). Cùm autem intellectus clarè, & distinctè à nobis percipiatur, Deus illius causa esse poterit (per Coroll. Propos. 7.). Ergo longè abest, ut Dei perfectioni repugnet, ipsum aliquid intelligere : Quare erit summè intelligens, q. e. demonstr.

SCHOLIUM.

Quamvis concedendum sit, Deum esse incorporeum, ut Propos. 16. demonstratur, hoc tamen non ita accipiendum, ac si omnes Extensionis perfectiones ab eo removendae sint ; sed tantummodò quatenus extensionis natura, & proprietates imperfectionem aliquam involvunt. Quod idem etiam de Dei intellectione dicendum est, quemadmodum omnes, qui ultra vulgus Philosophorum sapere volunt, fatentur, ut fusè explicabitur in nostr. Append. Part. 2. cap. 7.

PROPOSITIO X.

Quicquid perfectionis in Deo reperitur, à Deo est.

DEMONSTRATIO.

Si neges : ponatur in Deo aliquam perfectionem esse, quae à Deo non est. Erit illa in Deo, vel à se, vel ab aliquo à Deo diverso. Si à se, ergo necessariam, sive minimè possibilem habebit existentiam (per Lemm. 2. Prop. 7.), adeòque (per Corol. Lemm. 1. ejusdem) erit quid summè perfectum, ac proinde (per Definit. 8.) Deus. Si itaque dicatur aliquid in Deo |[i169] esse, quòd à se est, simul dicitur id esse à Deo, q.e. demonst.

Si verò ab aliquo à Deo diverso sit, ergo Deus non potest concipi per se summè perfectus contra Definit. 8. Ergo quicquid perfectionis in Deo reperitur, à Deo est, q.e.d.

PROPOSITIO XI.

Non dantur plures Dii.

Démonstration

Si tu le nies : donc Dieu, ou ne comprend rien, ou ne comprend pas tout, c'est-à-dire seulement certaines choses. Mais comprendre certaines choses seulement et ignorer le reste suppose un intellect limité et imparfait, qu'il est absurde (par la définition 8) de rapporter à Dieu. Toutefois, ou bien 'Dieu ne comprend rien' indique en Dieu un défaut d'intellect, comme chez les hommes quand ils ne comprennent rien, et enveloppe une imperfection qui ne peut pas échoir à Dieu (par la même définition) ou bien indique que s'oppose à la perfection de Dieu que Dieu comprenne certaine chose ; mais comme de la sorte est entièrement nié l'intellect de Dieu, il ne pourra créer aucun intellect (par l'axiome 8). Comme pourtant nous percevons clairement et distinctement l'intellect, Dieu pourra être la cause de cela (par le corollaire de la proposition 7). Donc, est très loin de s'opposer à la perfection de Dieu qu'il comprenne quelque chose ; c'est pourquoi il sera suprêmement intelligeant. C.Q.F.D.

Scolie

Bien qu'il faille concéder que Dieu soit incorporel, comme il est démontré dans la proposition 16, cela ne doit toutefois pas être pris comme si toutes les perfections de l'extension devaient être écartées de Dieu ; mais seulement en tant que la nature et les propriétés de l'extension enveloppent quelque imperfection. Ce qu'il faut dire pareillement aussi de l'intellection de Dieu, comme l'avouent tous ceux qui veulent savoir plus que le commun des philosophes, comme il sera amplement expliqué dans notre Appendice, deuxième partie chapitre 7.

PROPOSITION X.

Tout ce qui se trouve de perfection en Dieu, est par Dieu.

Démonstration

Si tu le nies, est posé se trouver quelque perfection en Dieu qui n'est pas par Dieu. Elle sera en Dieu ou par soi ou par quelque chose différent de Dieu. Si par soi, elle aura donc une existence nécessaire, autrement dit le moins du monde possible (par le lemme 2 de la proposition 7), si bien qu'elle sera (par le corollaire du lemme 1 de la même proposition) quelque chose de suprêmement parfait et par suite (par la définition 8) sera Dieu. C'est pourquoi si est dit quelque chose être en Dieu, et l'être par soi, cela, en même temps, est dit être par Dieu, C.Q.F.D.

Si en vérité la perfection est par quelque chose qui diffère de Dieu, donc Dieu, contre la définition 8, ne peut pas être conçu par soi suprêmement parfait.

Donc tout ce qui se trouve de perfection en Dieu, est par Dieu. C.Q.F.D.

PROPOSITION XI.

Ne se trouvent pas plusieurs dieux.

DEMONSTRATIO.

SI neges: concipe, si fieri potest, plures Deos, ex. grat. A & B; tum necessariò (per Propos. 9) tàm A, quàm B erit summè intelligens, hoc est, A intelliget omnia, se scilicet, & B; & vicissim B intelliget se, & A. Sed cùm A & B necessariò existant (per Propos. 5.), ergo causa veritatis, & necessitatis ideae ipsius B, quae est in A, est ipse B; & contrà causa veritatis, & necessitatis ideae ipsius A, quae est in B, est ipse A; quapropter erit aliqua perfectio in A, quae non est ab A; & in B, quae non est à B: ideòque (per praeced.) nec A nec B erunt Dii; adeòque non dantur plures, q.e.d.

Notandum hîc, quòd ex hoc solo, quod aliqua res ex se necessariam involvit existentiam, qualis est Deus, necessariò sequatur, illam esse unicam : ut unusquisque apud se attentâ meditatione deprehendere poterit, atque etiam hîc demonstrare potuissem; sed modo non ita ab omnibus perceptibili, quemadmodum in hac propositione factum est.

PROPOSITIO XII.

Omnia quae existunt, à solâ vi Dei conservantur.

DEMONSTRATIO.

Si negas : supponatur aliquid se ipsum conservare ; quare (per Lemm. 2. Propos. 7.) ejus natura necessariam invol|vit [i170] existentiam ; ac proinde (per Corollar. Lem. 1. ejusdem) esset Deus, darenturque plures Dii, quod est absurdum (per praec.). Ergo nihil existit, quod solâ vi Dei non conservetur, q.e.d.

COROLLARIUM I.

Deus est omnium rerum Creator.

DEMONSTRATIO.

Deus (per praec.) omnia conservat, hoc est (per Ax. 10.) omnia quae existunt, creavit, & adhuc continuò creat. [i171]

Corollarium II.

Res nullam ex se habent essentiam, quae sit causa cognitionis Dei : sed contrà, Deus est causa rerum, etiam quoad earum essentiam.

DEMONSTRATIO.

Cùm nihil perfectionis in Deo reperiatur, quod à Deo non sit (per Propos. 10.), nullam res ex se habebunt essentiam, quae possit esse causa cognitionis Dei. Sed contrà, cùm Deus omnia non ex alio generarit, sed prorsus crearit (per Prop. 12. cum Cor. 1.),

Démonstration

Si tu le nies : conçois, si faire se peut, plusieurs dieux, par ex. A et B ; alors nécessairement (par la proposition 9) tant A que B seront suprêmement intelligeant, c'est-à-dire que A comprend tout, lui-même et B, et à son tour B se comprendra lui-même et A. Mais comme A et B existent nécessairement (par la proposition 5), donc la cause de la vérité et de la nécessité de l'idée de B qui en réalité est en A, est B lui-même ; et inversement la cause de la vérité et de la nécessité de l'idée de A qui en réalité est en B, est A lui-même ; pour cette raison il y aura quelque perfection en A qui n'est pas de A, et en B qui n'est pas de B ; à ce point (par la proposition précédente) ni A ni B ne seront des dieux, si bien que ne se trouvent pas plusieurs dieux. C.Q.F.D.

Il faut noter ici que de cela seul qu'une certaine chose enveloppe par soi-même l'existence nécessaire, tel est Dieu, il suit nécessairement qu'elle est unique ; comme chacun pourra saisir en lui par une méditation soigneuse ; et j'aurais pu aussi le démontrer ici, mais non de façon aussi perceptible par tous qu'il est fait dans cette proposition.

PROPOSITION XII.

Tout ce qui existe se conserve par la seule force de Dieu.

Démonstration

Si tu le nies : est supposé que quelque chose se conserve soi-même ; par conséquent (par le lemme 2 de la proposition 7) sa nature enveloppe l'existence nécessaire ; et par suite c'est Dieu (par le corollaire du lemme 1 de la même proposition), et se trouveraient plusieurs dieux, ce qui (par la proposition précédente) est absurde. Donc rien n'existe qui ne soit conservé par la seule force de Dieu. C.Q.F.D.

Corollaire I

Dieu est le créateur de toutes les choses.

Démonstration

Dieu (par la proposition précédente) conserve tout c'est-à-dire (par l'axiome 10) a créé, et crée continûment encore, tout ce qui existe.

Corollaire II.

Les choses n'ont par elles-mêmes aucune essence qui soit cause de la connaissance de Dieu, mais au contraire Dieu est cause des choses, aussi quant à leur essence.

Démonstration

Comme en Dieu ne se trouve rien de perfection qui ne soit par Dieu (par la proposition 10) les choses n'auront par elles-mêmes aucune essence qui puisse être la cause de la connaissance de Dieu. Mais au contraire comme Dieu a tout engendré à partir d'aucune

& actio creandi nullam agnoscat causam praeter efficientem (sic enim creationem definio), quae Deus est : sequitur, res ante creationem prorsus nihil fuisse ; ac proinde etiam Deum causam fuisse earum essentiae, q.e.d.

Notandum, hoc Corollarium ex eo etiam patere, quod Deus sit omnium rerum causa sive creator (per Coroll. 1.), & quòd causa omnes effectûs perfectiones in se continere debeat (per Axiom. 8.), quemadmodum unusquisque facilè videre potest.

COROLLARIUM III.

Hinc clarè sequitur, Deum non sentire, nec propriè percipere : nam illius intellectus à nullâ re extra se determinatur : sed omnia ab eo profluunt.

COROLLARIUM IV.

Deus est causalitate prior rerum essentiâ, & existentiâ, ut clarè ex 1. & 2. Corollar. hujus Proposit. sequitur.

PROPOSITIO XIII.

Deus est summè verax, minimèque deceptor.

DEMONSTRATIO.

Deo (per Def. 8.) nihil affingere possumus, in quo aliquid imperfectionis deprehendimus : & cum omnis deceptio (ut per se notum*)| aut fallendi voluntas, non nisi ex malitiâ vel metu procedat: metus autem diminutam potentiam supponat, malitia verò privationem bonitatis: nulla deceptio, aut fallendi voluntas Deo, enti scilicet summè potenti, & sumè bono, erit adscribenda: sed contrà summè verax minimèque deceptor dicendus, q.e.d. Vide Responsion. ad secundas Objectiones, num. 4.

* Hoc axioma inter axiomata non recensui, quia minimè opus fuit. Nam eo non egebam, nisi ad solam hanc Prop. demonstr. & etiam quia, quamdiu Dei existentiam, ignorabam, nolui aliqua pro veris assumere, nisi quae poteram ex primo cognito *ego sum* deducere, ut in Prop. 4. Scholio monui. Porrò definitiones metûs & malitiae non etiam inter definitiones posui, quia nemo eas ignorat, & iis non egeo, nisi ad solam hanc propositionem.

PROPOSITIO XIV.

Quicquid clarè, & distinctè percipimus, verum est.

autre chose, mais a tout créé absolument (par la proposition 12 avec le corollaire 1) et que l'action de créer ne reconnait aucune cause sinon la cause efficiente qui est Dieu (ainsi en effet je définis la création), il suit, qu'avant la création, les choses n'étaient absolument rien, et par suite aussi, Dieu a été la cause de leur essence. C.Q.F.D.

Il faut noter que par-là ce corollaire aussi fait voir que Dieu est la cause, autrement dit le créateur, de toutes les choses (par le corollaire 1), et que la cause doit contenir en elle toutes les perfections de l'effet (par l'axiome 8) comme chacun peut voir facilement.

Corollaire III.

De-là suit clairement que proprement Dieu ni ne sent, ni ne perçoit ; car son intellect n'est déterminé par aucune chose hors de lui, mais tout s'écoule de lui.

Corollaire IV.

Dieu, en causalité, est avant l'essence et l'existence des choses, comme il suit clairement des corollaires 1 et 2 de cette proposition.

PROPOSITION XIII.

Dieu est suprêmement vérace et le moins du monde trompeur.

Démonstration

En Dieu (par la définition 8) nous ne pouvons rien nous figurer en quoi nous reconnaissions quoi que ce soit d'imperfection ; et comme toute tromperie (comme connu par soi *) ou aussi toute volonté de tromper, procède seulement de la malice ou de la crainte, et que la crainte suppose une diminution de puissance, et la malice en vérité une privation de bonté, aucune tromperie ou volonté de tromper ne sera inscrite en Dieu, l'étant suprêmement puissant et suprêmement bon ; mais au contraire il faut dire Dieu suprêmement vérace et le moins du monde trompeur. C.Q.F.D. Vois Réponses aux Deuxièmes Objections, n° 4.

[* Je n'ai pas recensé cet axiome parmi les axiomes parce ce n'est pas vraiment la peine. Je n'en avais besoin en effet que pour la seule démonstration de cette proposition, et aussi parce qu'aussi longtemps que j'ignorais l'existence de Dieu, je n'ai pas voulu tenir quoi que ce soit pour vrai sinon que je ne pusse déduire du premier fondement connu *moi je suis,* comme j'ai indiqué dans le scolie de la proposition 4. En outre je n'ai pas posé non plus parmi les définitions, celles de la crainte et de la malice, parce que personne ne les ignore et que je n'en avais besoin que dans cette seule proposition.]

PROPOSITION XIV

Tout ce que nous percevons clairement et distinctement est vrai.

DEMONSTRATIO.

Facultas veri à falso dignoscendi, quae (ut unusquisque in se comperit, & ex omnibus, quae jam demonstrata sunt, |[i172] videre est) in nobis est, à Deo creata est, & continuò conservatur (per Prop. 12. cum Coroll.), hoc est (per praec.), ab ente summè veraci, minimèque deceptore, neque ullam facultatem (ut unusquisque in se comperit) nobis donavit abstinendi, sive non assentiendi iis, quae clarè, & distinctè percipimus ; quare si circa ea deciperemur, omnino à Deo essemus decepti, essetque deceptor, quod (per praec.) est absurdum; quidquid igitur clarè, & distinctè percipimus, verum est, q.e.d.

SCHOLIUM.

Cùm ea, quibus necessariò, ubi à nobis clarè, & distinctè percipiuntur, assentiri debemus, necessariò sint vera, atque facultatem habeamus iis, quae obscura, & dubia sunt, sive quae ex certissimis principiis non sunt deducta, non assentiendi, ut unusquisque in se comperit: clarè sequitur nos semper posse cavere, ne in errores incidamus, & ne unquam fallamur (quod idem adhuc clariùs ex sequentibus intelligetur), modò seriò apud nos constituamus, nihil affirmare, quod non clarè, & distinctè percipimus, sive quod ex per se claris, & certis principiis non deductum est.

PROPOSITIO XV.

Error non est quid positivum.

DEMONSTRATIO.

Si error quid positivum esset, solum Deum pro causâ haberet, à quo continuò deberet procreari (per Propos. 12.). Atqui hoc est absurdum (per Propos. 13.) : Ergo error non est quid positivum, q.e.d. [i173]

SCHOLIUM.

Cum error non sit quid positivum in homine, nihil aliud poterit esse, quam privatio recti usûs libertatis (per Schol. Propos. 14.) : ideòque non, nisi eo sensu, quo dicimus absentiam Solis causam esse tenebrarum, vel quo Deus, propterea quod infantem, excepto visu, aliis similem fecit, causa caecitatis dicitur, Deus causa erroris dicendus ; nempe quia nobis intellectum ad pauca tantùm se extendentem dedit. Quòd ut clarè intelligatur, & simul etiam quomodo error à solo abusu nostrae voluntatis pendeat, ac denique quomodo ab errore cavere possimus : modos, quos cogitandi habemus, in memoriam revocemus, nempe omnes modos percipiendi (ut sentire, imaginari, & purè intelligere), & volendi (ut cupere, aversari, affirmare, negare, & dubitare) ; nam omnes ad hos duos referri possunt.

Démonstration

La faculté qui est en nous, de reconnaître le vrai du faux (comme chacun trouve en soi, et se voit de tout ce qui a déjà été démontré), a été créée et est conservée continûment, par Dieu (par la proposition 12 avec ses corollaires) c'est-à-dire (par la proposition précédente) par l'étant suprêmement vérace et le moins du monde trompeur, et il ne nous a donné (comme chacun trouve en soi) aucune faculté de nous abstenir, autrement dit de ne pas donner notre assentiment à ce que nous percevons clairement et distinctement ; c'est pourquoi si nous étions trompés à leur égard nous serions entièrement trompés par Dieu, et il serait trompeur, ce qui (par la proposition précédente) est absurde ; donc tout ce que nous percevons clairement et distinctement est vrai. C.Q.F.D.

Scolie

Comme tout ce que nous devons approuver nécessairement quand nous le percevons clairement et distinctement est nécessairement vrai et que nous avons la faculté de ne pas donner notre assentiment à ce qui est obscur et douteux, autrement dit qui ne peut pas se déduire des principes les plus sûrs que chacun trouve en lui, il suit clairement que nous pouvons toujours prendre garde à ne pas tomber dans l'erreur et à ne jamais nous tromper (ce qui sera compris encore plus clairement de ce qui suit), pourvu que nous nous fixions sérieusement de ne rien affirmer que nous ne percevions clairement et distinctement, autrement dit qui ne soit déduit de principes clairs et certains par soi.

PROPOSITION XV.

L'erreur n'est pas quelque chose de posé.

Démonstration

Si l'erreur était quelque chose de posé elle aurait seul Dieu pour cause, par qui elle devrait être produite continûment (par la proposition 12). Or (par la proposition 13) cela est absurde ; donc l'erreur n'est pas quelque chose de posé. C.Q.F.D.

Scolie

Comme l'erreur n'est pas quelque chose de posé en l'homme, elle ne pourra rien être d'autre que la privation d'un droit usage de liberté (par le scolie de la proposition 14) ; si bien que Dieu ne peut pas être dit cause de l'erreur sinon dans le sens où nous disons le soleil être cause des ténèbres, ou Dieu être dit cause de la cécité pour la raison qu'il a fait un bébé semblable aux autres, excepté la vue, à savoir parce qu'il nous a fait don d'un intellect s'étendant à peu de choses seulement. Et pour comprendre cela clairement et comment en même temps aussi l'erreur dépend du seul abus de notre volonté, et comment enfin nous pouvons nous garder de l'erreur, ramenons à la mémoire les façons de penser que nous avons, à savoir toutes les façons de percevoir (comme, sentir, imaginer, comprendre de façon pure) et de vouloir (comme, désirer, dédaigner, affirmer, nier, douter), car toutes peuvent se rapporter à ces deux.

Circa eos autem venit notandum : 1°. quòd mens, quatenus res clarè, & distinctè intelligit, iisque assentitur, non potest falli (per Propos. 14.): neque etiam, quatenus res tantùm percipit, neque iis assentitur. Nam, quamvis jam percipiam equum alatum, certum est, hanc perceptionem nihil falsitatis continere, quamdiu non assentior, verum esse, dari equum alatum, neque etiam quamdiu dubito, an detur equus alatus. Et cùm assentiri nihil aliud sit, quam voluntatem determinare, sequitur, errorem à solo usu voluntatis pendere.

Quod ut adhuc clariùs pateat, notandum 2°. quòd nos non tantùm habeamus potestatem iis assentiendi, quae clarè, & distinctè percipimus, verùm etiam iis, quae quocunque alio modo percipimus. Nam nostra voluntas nullis limitibus determinata est. Quod clarè unusquisque videre potest, modò ad hoc attendat, nempe quòd, si Deus facultatem nostram intelligendi infinitam reddere vellet, non ipsi opus esset, nobis ampliorem facultatem assentiendi dare, quàm ea est, quam jam |[i174] habemus, ut omnibus à nobis intellectis assentiri possemus : Sed haec eadem, quam jam habemus, rebus infinitis assentiendis sufficeret. Et re ipsâ etiam experimur, quòd multis assentiamur, quae ex certis principiis non deduximus. Porrò ex his clarè videre est, quòd, si intellectus aequè latiùs se extenderet ac volendi facultas, sive, si volendi facultas non latiùs se extendere posset, quàm intellectus, vel denique si facultatem volendi intra limites intellectûs continere possemus, nunquam in errorem incideremus (per Propos. 14.).

Verùm ad duo priora praestanda nullam habemus potestatem : nam implicat, ut voluntas non sit infinita, & intellectus creatus finitus. Restat igitur tertium considerandum : nempe an habeamus potestatem facultatem nostram volendi intra limites intellectûs continendi. Cùm autem voluntas libera sit ad se determinandam : sequitur nos potestatem habere facultatem assentiendi intra limites intellectûs continendi, ac proinde efficiendi, ne in errorem incidamus ; unde evidentissimè patet, à solo usu libertatis voluntatis pendere, ne unquam fallamur. Quòd autem nostra voluntas libera sit, demonstratur Art. 39. Part. 1. Princ. & in 4. Meditatione, & à nobis in nostr. Append. cap. ultimo fusè etiam ostenditur. Et quamvis, ubi rem clarè, & distinctè percipimus, non possimus ei non assentiri, necessarius iste assensus non ab infirmitate, sed à solâ libertate, & perfectione nostrae voluntatis pendet. Nam assentiri verò est in nobis perfectio (ut per se satis notum), nec voluntas unquam perfectior est, nec magis libera, quam cùm se prorsus determinat. Quod cùm contingere potest, ubi mens aliquid clarè, & distinctè intelligit, necessariò eam perfectionem statim sibi dabit (per Ax. 5.). Quare longè abest, ut per id, quod minimè indifferentes simus in amplectendo vero, nos minùs liberos esse intelligamus. Nam contrà pro certo statuimus, quò magis indifferentes sumus, eò nos minùs liberos esse.

Sur ces façons de penser toutefois vient qu'il faut noter 1°) que l'esprit en tant qu'il entend clairement et distinctement les choses et leur donne son assentiment, ne peut pas se tromper (par la proposition 14), ni non plus en tant qu'il perçoit seulement les choses et ne leur donne pas son assentiment. Car même si à l'instant je perçois un cheval ailé, il est certain que cette perception, aussi longtemps que je ne donne pas mon assentiment qu'il est vrai que se trouve un cheval ailé, ne contient rien de faux, ni non plus aussi longtemps que je doute que se trouve un cheval ailé. Et comme donner son assentiment n'est rien d'autre que déterminer la volonté, il suit que l'erreur dépend du seul usage de la volonté.

Et pour que cela soit visible encore plus clairement, il faut noter 2°) que nous, nous n'avons pas seulement le pouvoir de donner notre assentiment à ces choses que nous percevons clairement et distinctement, mais aussi à celles que nous percevons de quelque autre manière que ce soit. Car notre volonté n'est délimitée par aucune borne. Ce que chacun peut voir clairement, n'est-ce pas, pourvu qu'il prête attention à ce que si Dieu voulait rendre infinie notre faculté de penser, il n'aurait pas besoin de nous donner une faculté de donner notre assentiment, plus grande que celle que nous avons déjà pour pouvoir consentir à tout ce que nous comprenons ; mais cette même faculté de consentir que nous avons déjà, suffirait à d'infinis assentiments de choses. Et nous faisons aussi l'expérience de cela même, que nous consentons à beaucoup de choses que nous ne déduisons pas de principes certains. En outre de-là se voit clairement que si l'intellect s'étendait aussi loin que la faculté de vouloir, autrement dit si la faculté de vouloir ne pouvait pas s'étendre plus loin que la faculté de l'intellect, ou enfin si nous pouvions contenir la faculté de vouloir dans les limites de l'intellect, jamais nous ne tomberions dans l'erreur (par la proposition 14).

En vérité nous n'avons nullement le pouvoir de répondre aux deux premières conditions, car elles enveloppent que la volonté ne soit pas infinie et que l'intellect ne soit pas créé fini. Reste donc à devoir être considérée la troisième, savoir si nous avons le pouvoir de contenir notre faculté de vouloir dans les limites de l'intellect. Comme toutefois la volonté est libre de se déterminer, il suit que nous avons le pouvoir de contenir la faculté de consentir dans les limites de l'intellect, et par suite de faire que nous ne tombions pas dans l'erreur ; d'où est visible le plus clairement du monde que dépend du seul usage de la liberté de la volonté que nous ne tombions jamais dans l'erreur. Et que notre volonté soit libre, est démontré à l'article 39 de la 1° partie des Principes et dans la Quatrième méditation, et est aussi montré par nous assez largement dans le dernier chapitre de notre Appendice. Et même si nous ne pouvons pas ne pas donner notre assentiment quand nous percevons clairement et distinctement une chose, cet assentiment nécessaire ne dépend pas de la faiblesse mais de la seule liberté et perfection de notre volonté. Car consentir est en vérité une perfection en nous (comme suffisamment connu par soi), et la volonté n'est jamais plus parfaite ni plus libre que lorsqu'elle se détermine absolument. Et comme cela peut arriver quand l'esprit comprend clairement et distinctement, la volonté nécessairement se donnera cette perfection sur le champ (par l'axiome 5). Il s'en faut donc de beaucoup que nous entendions être moins libres, de ce que nous sommes le moins du monde indifférents en embrassant le vrai.

Restat itaque hic tantùm explicandum, quomodo error |i175 respectu hominis nihil sit, nisi privatio, respectu verò Dei mera negatio. Quod facilè videbimus, si priùs animadvertamus, nos ex eo, quod multa percipimus praeter ea, quae clarè intelligimus, perfectiores esse, quàm si ea non perciperemus : ut clarè ex eo constat, quod, si supponeretur, nos nihil clarè, & distinctè posse percipere, sed tantùm confusè, nihil perfectius haberemus, quàm res confusè percipere, nec aliud nostrae naturae desiderari posset. Porrò rebus, quamvis confusis, assentiri, quatenus etiam actio quaedam est, perfectio est. Quod etiam unicuique manifestum erit, si, ut suprà, supponat, naturae hominis repugnare, ut res clarè, & distinctè percipiat ; tum enim perspicuum evadet, longè melius homini esse, rebus, quamvis confusis, assentiri, & libertatem exercere, quàm semper indifferentem, hoc est (ut modò ostendimus) in infimo gradu libertatis manere. Et si etiam ad usum, & utilitatem vitae humanae attendere volumus, id prorsus necessarium reperiemus, ut quotidiana experientia unumquemque satis docet.

Cùm igitur omnes modi, quos cogitandi habemus, quatenus in se solis spectantur, perfecti sint : non potest eatenus in iis esse id, quod formam erroris constituit. Verùm si ad modos volendi, prout ab invicem differunt, attendamus, alios aliis perfectiores inveniemus, prout alii aliis voluntatem minùs indifferentem, hoc est, magis liberam reddunt. Deinde etiam videbimus, quòd, quamdiu rebus confusis assentimur, efficiamus, ut mens minùs apta sit ad verum à falso dignoscendum : ac proinde ut optimâ libertate careamus. Quare rebus confusis assentiri, quatenus quid positivum est, nihil imperfectionis, nec formam erroris continet : sed tantùm quatenus eo optimâ libertate, quae ad nostram naturam spectat, & in nostrâ potestate est, nos nosmet privamus. Tota igitur imperfectio erroris in solâ optimae libertatis privatione consistet, quae error vocatu ; Privatio autem dicitur, quia aliquâ perfectione, quae nostrae naturae competit, privamur ; |i176 Error verò, quia nostrâ culpâ eâ perfectione caremus, quatenus, quemadmodum possumus, voluntatem non intra limites intellectûs continemus. Cùm igitur error nihil aliud sit respectu hominis, quàm privatio perfecti, sive recti usus libertatis, sequitur illam non in ullâ facultate, quam à Deo habet, nec etiam in ullâ facultatum operatione, quatenus à Deo dependet, sitam esse.

Nec dicere possumus, quòd Deus nos majori intellectu, quàm nobis dare potuerat, privavit, ac proinde fecit, ut in errores incidere possemus : Nam nullius rei natura à Deo aliquid exigere potest : Nec aliquid ad aliquam i177 rem pertinet, praeter id, quod Dei voluntas ei largiri voluit ; nihil enim ante Dei voluntatem extitit, nec etiam concipi potest (ut fusè in nostr. Appendic. Part. 2. cap. 7. & 8. explicatur). Quare Deus non

Il reste donc seulement ici qu'il faut expliquer comment l'erreur, eu égard à l'homme, n'est rien qu'une privation, et eu égard à Dieu, une pure négation. Ce que nous verrons facilement si nous remarquons d'abord que, de ce que nous percevons beaucoup de choses en plus de celles que nous comprenons clairement, nous sommes plus parfaits que si nous ne les percevions pas ; comme il est clairement établi de ce que, si était supposé que nous ne puissions rien percevoir clairement et distinctement mais seulement confusément, nous n'aurions rien de plus parfait que de percevoir confusément les choses, et rien d'autre ne pourrait être désiré par notre nature. En outre donner son assentiment à des choses, même confuses, en tant que c'est aussi une certaine action, est une perfection. Ce qui aussi sera manifeste à chacun si, comme ci-dessus, est supposé répugner à la nature de l'homme, de percevoir les choses clairement et distinctement ; alors en effet il deviendra de loin évident qu'il est meilleur à l'homme de consentir aux choses, mêmes confuses, et d'exercer sa liberté, que d'être toujours indifférent c'est-à-dire (comme je viens de le montrer) de rester au plus bas degré de liberté. Et si nous voulons prêter encore attention au besoin et à l'utilité de la vie humaine, nous trouverons cela absolument nécessaire, comme l'expérience enseigne tous les jours à chacun.

Comme donc toutes les façons que nous avons de penser sont parfaites en tant qu'elles sont examinées en soi seules, il ne peut pas y avoir en elles ce qui constitue la forme de l'erreur. Si en vérité nous prêtons attention aux façons de vouloir nous trouverons, puisqu'elles diffèrent les unes des autres, les unes plus parfaites que les autres en tant que les unes rendent la volonté moins indifférente c'est-à-dire plus libre, que les autres. Ensuite aussi, nous verrons qu'aussi longtemps nous donnons notre assentiment à des choses confuses, nous faisons que l'esprit est moins apte à discerner le vrai du faux, et par suite que nous manque la suprême liberté. C'est pourquoi donner son assentiment à des choses confuses, en tant que c'est quelque chose de posé, ne contient rien d'imperfection, ni forme d'erreur, mais seulement en tant que par-là nous nous nous privons nous-mêmes de la suprême liberté qui regarde notre nature et est en notre pouvoir. Toute l'imperfection de l'erreur consistera donc dans la seule privation de la suprême liberté ; et elle est nommée erreur. Et elle est dite privation, parce que nous sommes privés d'une certaine perfection qui appartient à notre nature. Erreur en vérité parce que nous manque, par notre faute, cette perfection en tant que nous ne contenons pas, comme nous le pouvons, la volonté dans les limites de l'intellect. Comme donc l'erreur n'est rien d'autre, eu respect à l'homme, que la privation du parfait usage de la liberté autrement dit du droit usage de la liberté, il suit qu'elle ne siège en aucune faculté que l'homme a par Dieu, ni non plus en aucune opération des facultés qu'il a, en tant qu'il dépend de Dieu.

Et nous ne pouvons pas dire que Dieu nous a privé d'un intellect plus grand qu'il aurait pu nous donner, et a fait par conséquent que nous puissions tomber dans l'erreur, car la nature d'aucune chose ne peut exiger quoi que ce soit de Dieu ; et rien n'appartient à une certaine chose, excepté ce que la volonté de Dieu a voulu lui communiquer avec largesse ; rien en effet n'a pu naitre ni non plus être conçu avant la volonté de Dieu (comme cela est expliqué abondamment dans la deuxième partie de notre Appendice aux chapitres 7 et 8). C'est pourquoi Dieu ne nous a pas plus privé d'un intellect

magis nos majori intellectu, sive perfectiori facultate intelligendi privavit, quàm circulum proprietatibus globi, & peripheriam proprietatibus sphaerae.

Cùm itaque nulla nostrarum facultatum, quomodocunque consideretur, ullam in Deo imperfectionem ostendere possit : clarè sequitur, quòd imperfectio illa, in quâ forma erroris consistit, non, nisi respectu hominis, sit privatio; verùm ad Deum, ut ejus causam relata, non privatio, sed tantùm negatio dici possit.

PROPOSITIO XVI.

Deus est incorporeus.

DEMONSTRATIO.

Corpus est subjectum immediatum motûs localis (per Def. 7.): quare si Deus esset corporeus, divideretur in partes, quod cùm clarè involvat imperfectionem, absurdum est de Deo (per Def. 8.) affirmare.

ALITER.

Si Deus esset corporeus, posset in partes dividi (per Def. 7). Jam vel unaquaeque pars per se posset subsistere, vel non posset subsistere : si hoc, esset similis caeteris, quae à Deo creata sunt, ac proinde, ut omnis res creata, continuò eâdem vi à Deo procrearetur (per Propos. 10. & Ax. 11.), & ad Dei naturam non magis, quàm caeterae res creatae, pertineret, q.e. absurdum (per Prop. 5.). Verùm si unaquaeque pars per se existit, debet etiam unaquaeque necessariam existentiam involvere (per Lem. 2. Propos. 7.), & consequenter unaquaeque ens esset summè perfectum (per Corol. Lem. 2. Prop. 7.) ; sed hoc etiam est absurdum (per Prop. 11.): ergo Deus est incorporeus, q.e.dem.

PROPOSITIO XVII.

Deus est ens simplicissimum.

DEMONSTRATIO.

SI Deus ex partibus componeretur, deberent partes (ut facilè omnes concedent) priores ad minimum naturâ Deo esse, quod est absurdum (per Corol. 4. Prop. 12.). Est igitur ens simplicissimum, q.e.d. [i178]

COROLLARIUM.

Hinc sequitur, Dei intelligentiam, voluntatem, seu Decretum, & Potentiam, non distingui, nisi ratione ab ejus essentiâ.

plus grand, autrement dit d'une faculté plus parfaite de comprendre, qu'il n'a privé le cercle des propriétés du globe et la circonférence des propriétés de la sphère.

Comme donc aucune de nos facultés, de quelque manière qu'elle soit considérée, ne peut montrer quelque imperfection en Dieu, il suit clairement que cette imperfection dans laquelle consiste la forme de l'erreur est une privation seulement eu respect à l'homme ; mais rapportée à Dieu comme sa cause, elle ne peut pas être dite privation, mais seulement négation.

PROPOSITION XVI.

Dieu est incorporel.

Démonstration

Le corps est le sujet immédiat du mouvement local (par la définition 7) ; c'est pourquoi si Dieu était corporel, il serait divisé en parties, et comme cela enveloppe clairement une imperfection, il est absurde de l'affirmer de Dieu (par la définition 8).

Autrement

Si Dieu était corporel il pourrait être divisé en parties (par la définition 7). Maintenant, chaque partie pourrait subsister par soi, ou ne le pourrait pas. Si non : elle serait semblable aux autres choses qui sont créées par Dieu et par suite serait, comme toute chose créée, continûment procréée par la même force par Dieu (par la proposition 10 et l'axiome 11), et (par la proposition 5) n'appartiendrait pas plus à la nature de Dieu que les autres choses créées, ce qui est absurde. En vérité si chaque partie existe par soi chacune aussi doit envelopper l'existence nécessaire (par le Lemme 2 de la proposition 7) et en conséquence chacune devrait être l'étant suprêmement parfait (par le corollaire du lemme 2 de la proposition 7) ; mais c'est absurde aussi (par la proposition 11) ; donc Dieu est incorporel. C.Q.F.D.

PROPOSITION XVII.

Dieu est l'étant le plus simple.

Démonstration

Si Dieu était composé de parties, les parties (comme tous concèdent facilement) devraient être par nature antérieures à Dieu, ce qui (par le corollaire 4 de la proposition 12) est absurde. Donc il est l'étant le plus simple. C.Q.F.D.

Corollaire

De-là suit que l'intelligence, la volonté autrement dit le décret, et la puissance de Dieu ne se distinguent de son essence que par la raison.

PROPOSITIO XVIII.

Deus est immutabilis.

DEMONSTRATIO.

Si Deus esset mutabilis, non posset ex parte, sed deberet secundùm totam essentiam mutari (per Prop. 17.). At essentia Dei necessariò existit (per Prop. 5. 6. & 7.): ergo Deus est immutabilis, q.e.d.

PROPOSITIO XIX.

Deus est aeternus.

DEMONSTRATIO.

Deus est ens summè perfectum (per Def. 8.), ex quo sequitur (per Prop. 5.), ipsum necessariò existere. Si jam ipsi limitatam existentiam tribuamus, limites ejus existentiae necessariò, si non à nobis, saltem ab ipso Deo debent intelligi (per Prop. 9.), quia est summè intelligens ; quare Deus ultra illos limites se, hoc est (per Def. 8.) ens summè perfectum, non existentem intelliget, quod est absurdum (per Prop. 5.): ergo Deus non limitatam, sed infinitam habet existentiam, quam aeternitatem vocamus. Vide cap. 1. Part. 2. nostr. Append. Deus igitur est aeternus, q.e.d.

PROPOSITIO XX.

Deus omnia ab aeterno praeordinavit.

DEMONSTRATIO.

Cum Deus sit aeternus (per praeced.), erit ejus intelligentia aeterna, quia ad ejus aeternam essentiam pertinet (per |[i179] Corol. Prop. 17.) : atqui ejus intellectus ab ejus voluntate sive decreto in re non differt (per Corol. Prop. 17.); ergo cùm dicimus Deum ab aeterno res intellexisse, simul dicimus eum ab aeterno res ita voluisse, sive decrevisse, q.e.d.

COROLLARIUM.

Ex hac Propositione sequitur Deum esse summè constantem in suis operibus.

PROPOSITIO XXI.

Substantia extensa in longum, latum, & profundum reverâ existit : Nosque uni ejus parti uniti sumus.

PROPOSITION XVIII.

Dieu est immuable.

Démonstration

Si Dieu n'était pas immuable, il ne pourrait pas changer en partie mais devrait changer selon son essence tout entière (par la proposition 17). Mais l'essence de Dieu existe nécessairement (par les propositions 5, 6 et 7), donc Dieu est immuable. C.Q.F.D.

PROPOSITION XIX.

Dieu est éternel.

Démonstration[21]

Dieu est l'étant suprêmement parfait (par la déf. 8), d'où suit (par la prop. 5) que lui-même existe nécessairement. Si maintenant nous lui attribuons précisément une existence limitée, nécessairement les limites de son existence devraient être comprises sinon par nous, du moins par Dieu lui-même (par la prop. 9) parce qu'il est celui qui comprend au plus haut degré ; c'est pourquoi Dieu au-delà de ces limites se comprendra lui-même c'est-à-dire (par la déf. 8) l'étant suprêmement parfait, non existant, ce qui est absurde (par la prop. 5) ; donc Dieu a une existence non pas limitée, mais infinie, que nous appelons éternité. Vois le chapitre 1 de notre appendice. Dieu donc est éternel, CQFD.

PROPOSITION XX.

Dieu a tout préordonné de toute éternité.

Démonstration

Comme Dieu est éternel (par la proposition précédente), sa faculté de comprendre sera éternelle parce qu'elle appartient à son essence éternelle (par le corollaire de la proposition 17) ; or son intellect même, ne diffère pas de sa volonté, autrement dit de son décret (par le corollaire de la proposition 17) ; donc quand nous disons que Dieu a compris les choses de toute éternité, nous disons en même temps que Dieu a voulu, autrement dit décrété les choses de toute éternité de la sorte.

Corollaire

De cette proposition suit que Dieu est suprêmement constant dans ses œuvres.

PROPOSITION XXI.

Il existe réellement une substance étendue en longueur largeur et profondeur ; et nous sommes, nous, unis à une sienne partie.

DEMONSTRATIO.

Res extensa, prout à nobis clarè, & distinctè percipitur, ad Dei naturam non pertinet (per Propos. 16.) ; Sed à Deo creari potest (per Corol. Propos. 7. & per Prop. 8.). Deinde clarè, & distinctè percipimus (ut unusquisque in se, quatenus cogitat, reperit), substantiam extensam causam sufficientem esse ad producendum in nobis titillationem, dolorem, similesque ideas, sive sensationes, quae continuò in nobis, quamvis invitis, producuntur : at, si praeter substantiam extensam, aliam nostrarum sensationum causam, putà Deum, aut Angelum fingere volumus, statim nos clarum, ac distin|ctum *, quem habemus, conceptum destruimus.

* Vide Demonstrationem Propos. 14. & schol. Propos. 15.

Quapropter, quamdiu ad nostras perceptiones rectè attendimus, ut nihil admittamus, nisi quod clarè, & distinctè percepimus, prorsus propensi, seu minimè indifferentes erimus ad assentiendum, quòd substantia extensa sola sit causa nostrarum sensationum ; ac proinde ad affirmandum, quòd res extensa à Deo creata, existat. Atque in hoc sanè falli non possumus (per Prop. 14. cum Scholio) : Quare verè affirmatur, quòd substantia ex|tensa [i180] in longum, latum, & profundum existat, quod erat primum.

Porrò inter nostras sensationes, quae in nobis (ut jam demonstravimus) à substantiâ extensâ produci debent, magnam differentiam observamus, nempe ubi dico me sentire, seu videre arborem, seu ubi dico, me sitire, dolere, &c. Hujus autem differentiae causam clarè video me non posse percipere, nisi priùs intelligam, me uni parti materiae arctè esse unitum, & aliis non item. Quod cùm clarè, & distinctè intelligam, nec ullo alio modo à me percipi possit : verum est (per Propos. 14. cum Scholio), me uni materiae parti unitum esse, quod erat secundum. Demonstravimus igitur, quod e.d.

Nota : *Nisi Lector hîc se consideret tantùm, ut rem cogitantem, & corpore carentem, & omnes rationes, quas antea habuit credendi, quòd corpus existat, tanquam praejudicia deponat, frustra hanc demonstrationem intelligere conabitur.*

Finis primae Partis.

Démonstration

La chose étendue telle nous la percevons clairement et distinctement, n'appartient pas à la nature de Dieu (par la proposition 16), mais peut être créée par Dieu (par le corollaire de la proposition 7, et la proposition 8). Ensuite nous percevons (comme chacun retrouve en soi en tant qu'il pense) clairement et distinctement que la substance étendue est la cause suffisante pour produire en nous la jouissance, la souffrance, et les idées semblables, autrement dit des sensations qui sont produites malgré nous continuellement en nous ; mais si outre la substance étendue, nous voulons imaginer une autre cause de nos sensations, pense Dieu ou un ange, aussitôt nous détruisons le concept clair et distinct* que nous en avons.

* Vois la démonstration de la proposition 14 et le scolie de la proposition 15.

Pour cette raison aussi longtemps que nous prêtons droitement attention à nos perceptions de façon à ne rien admettre que nous ne percevions clairement et distinctement, nous serons absolument enclins, autrement dit le moins du monde indifférents, à donner notre assentiment au fait que la substance étendue est la seule cause de nos sensations, et par suite d'affirmer qu'existe la chose étendue créée par Dieu. Et en cela, sainement, nous ne pouvons pas être trompés (par la proposition 14 avec son scolie) ; c'est pourquoi est affirmé que la substance étendue en longueur largeur et profondeur existe véritablement, ce qui était le premier point.

En outre parmi nos sensations qui doivent être produites en nous par la substance étendue (comme nous avons déjà démontré), nous observons une grande différence, quand je dis n'est-ce pas, que je sens, ou encore que je vois un arbre ; ou quand je dis que j'ai soif, que j'ai mal etc. ; je vois pourtant clairement que je ne peux pas percevoir la cause de cette différence sinon à comprendre auparavant que je suis étroitement uni à une partie de la matière, et pas de la même manière à d'autres parties. Et comme je comprends cela clairement et distinctement et ne peux le percevoir d'aucune autre manière, il est vrai que je suis uni à une partie de la matière (par la proposition 14 avec son scolie), ce qui était le second point ? Donc nous avons démontré etc. C.Q.F.D.

Note *: si le lecteur ici ne se considère pas seulement comme une chose qui pense et dépourvue de corps, et s'il ne dépose pas, comme si c'étaient des préjugés, toutes les raisons qu'il a eu auparavant de croire que le corps existe, c'est en vain qu'il s'efforcera de comprendre cette démonstration.*

Fin de la première partie.

PARS II.

POSTULATUM. i181

Petitur hic tantùm, ut unusquisque ad suas perceptiones quàm accuratissimè attendat, quò clarum ab obscuro distinguere possit.

DEFINITIONES.

I. *Extensio* est id, quod tribus dimensionibus constat ; non autem per extensionem intelligimus actum extendendi, aut aliquid à quantitate distinctum.

II.Per *Substantiam* intelligimus id, quod ad existendum solo Dei concursu indiget.

III. *Atomus* est pars materiae suâ naturâ indivisibilis.

IV. *Indefinitum* est id, cujus fines (si quos habet) ab humano intellectu investigari nequeunt.

V. *Vacuum* est extensio sine substantiâ corporeâ.

VI. *Spatium* ab extensione non, nisi ratione, distinguimus, sive in re non differt.

Lege Art. 10. Part. 2. Princip.

VII. Quod per cogitationem dividi intelligimus, id *divisibile* est, saltem potentiâ.

VIII. *Motus localis* est translatio unius partis materiae, sive unius corporis, ex viciniâ eorum corporum, quae illud immediatè contingunt, & tanquam quiescentia spectantur, in viciniam aliorum. [i182]

Hac Definitione utitur Cartesius ad motum localem explicandum, quae ut rectè intelligatur, considerandum venit

1°. *Quòd per partem materiae intelligit, id omne, quod simul transfertur, etsi rursus id ipsum constare possit ex multis partibus.*

2°. *Quòd ad vitandam confusionem in hac definitione loquitur tantùm de eo, quod perpetuò est in re mobili, scilicet translatione, ne confundatur, ut passim ab aliis factum est, cum vi vel actione, quae transfert: Quam vim vel actionem vulgò putant tantùm ad motum requiri, non verò ad quietem, in quo planè decipiuntur. Nam, ut per se notum, eadem vis requiritur, ut alicui corpori quiescenti certi gradus motûs simul imprimantur, quae requiritur, ut rursus eidem corpori certi isti gradus motûs*

DEUXIÈME PARTIE

RECOMMANDATION.[22]

Est seulement demandé ici que chacun prête attention à ses perceptions avec le plus grand soin qui soit, afin de pouvoir distinguer le clair de l'obscur.

DÉFINITIONS

I. *L'extension* est ce qui existe en trois dimensions[23] ; toutefois nous n'entendons pas par extension l'action d'étendre la quantité ou encore quelque chose de différent de la quantité[24].

II. Par *substance* nous entendons ce qui a besoin pour exister du seul concours de Dieu[25].

III. Un *atome,* de par sa nature, est une partie indivisible[26] de la matière.

IV. *Indéfini,* est ce dont les limites (s'il s'en trouvent) ne peuvent pas être découvertes par l'intellect humain[27].

V. Le *vide* est l'étendue sans substance corporelle.

VI. Nous ne distinguons *l'espace,* de l'étendue, que par la raison, autrement dit il n'en diffère pas réellement. Lis l'article 10 de la 2° partie des Principes[28].

VII. Ce que par la pensée nous comprenons se diviser, cela est *divisible*, du moins en puissance.

VIII. *Le mouvement local* est le transfert d'une partie de la matière, autrement dit d'un corps, depuis le voisinage des corps qui lui sont immédiatement adjacents et sont jugés comme quiescents, au voisinage d'autres corps.

Descartes utilise cette définition pour expliquer le mouvement local qui pour être compris droitement, vient qu'il faut considérer

1°) Que par partie de la matière il entend tout ce qui est transféré en même temps, admettant que cela-même peut à son tour être composé de nombreuses parties.

2°) Que pour éviter toute confusion dans cette définition il ne parle que de ce qui est permanent dans la chose qui se meut, à savoir le transfert, pour ne pas le confondre, comme est fait de tous côtés par d'autres, avec la force ou l'action qui accomplit le transfert ; le vulgaire pense que cette force ou cette action est requise pour le mouvement seul, et non en vérité pour le corps quiescent ; en quoi il se trompe du tout au tout. Car comme connu par soi, la même force est requise pour imprimer en même temps à un corps quiescent quelconque, certains degrés de mouvement, que pour enlever en même temps à son tour à ce même corps précisément, ces mêmes degrés de

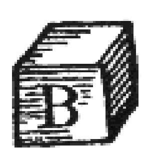
simul adimantur, adeòque planè quiescat. Quin etiam experientiâ probatur; nam ferè aequali vi utimur, ad navigium in aquâ stagnante quiescens impellendum, quàm ad idem, cùm movetur, subitò retinendum; & certè planè eadem esset, nisi ab aquae ab eo sublevatae gravitate, & lentore in retinendo adjuvaremur.

3°. Quòd ait, translationem fier ex viciniâ corporum contiguorum in viciniam aliorum, non verò ex uno loco in alium. Nam locus (ut ipse explicuit Art. 13. Part. 2.) non est aliquid in re, sed tantùm pendet à nostra cogitatione, adeò ut idem corpus possit dici locum simul mutare, & non mutare: non verò è viciniâ corporis contigui simul transferri, & non transferri: una enim tantùm corpora eodem temporis momento eidem mobili contigua esse possunt.

4°. Quòd non ait absolutè translationem fieri ex viciniâ corporum contiguorum, sed eorum duntaxat, quae tanquam quiescentia spe|ctantur:

nam ut transferatur corpus A à corpore B quiescente, eadem vis, & actio requiritur ex unâ parte, quae ex alterâ; quod clarè apparet exemplo scaphae, luto sive arenae, quae in fundo aquae sunt, adhaerentis; haec enim ut propellatur, aequalis necessariò vis tam fundo, quam scaphae impingenda erit.





Quapropter vis, quâ corpora moveri debent, aequè corpori moto, atque quiescenti, impenditur. Translatio verò est reciproca; nam si scapha separetur ab arenâ, arena |i183 etiam à scaphâ separatur. Si itaque absolutè corporum, quae à se invicem separantur, uni in unam, alteri in alteram partem, aequales motus tribuere, & unum non tanquam quiescens spectare vellemus, idque ob id solum, quod eadem actio sit in uno, quae in altero, tum etiam corporibus, quae ab omnibus tanquam quiescentia spectantur, e.g. arenae, à quâ scapha separatur, tantundem motûs tribuere cogeremur, quantum corporibus motis; nam, uti ostendimus, eadem actio requiritur ex unâ, quae ex alterâ parte, & translatio est reciproca: sed hoc à communi loquendi usu nimium abhorreret. Verùm quamvis ea corpora, à quibus separantur alia, tanquam quiescentia spectentur, ac etiam talia vocentur, tamen recordabimur, quòd id omne, quod in corpore moto est, propter quod moveri dicitur, etiam sit in corpore quiescente.

5°. Denique ex Def. etiam clarè apparet, quod unumquodque corpus habeat unum duntaxat motum sibi proprium, quoniam ab unis tantùm corporibus sibi contiguis,& quiescentibus recedere intelligitur: Attamen, si corpus motum sit pars aliorum corporum, alios motus habentium, clarè intelligimus, ipsum etiam participare posse ex aliis innumeris; sed quia non facilè tàm multi simul intelligi, nec etiam omnes agnosci possunt, sufficiet unicum illum, qui cuique corpori est proprius,.

mouvement, au point qu'il soit tout à fait quiescent. Ce qui est aussi prouvé par l'expérience : car nous utilisons une force sensiblement égale pour mettre en mouvement une barque en eau stagnante que pour arrêter brusquement cette même barque quand elle est en mouvement ; et cette force serait certainement la même si nous n'étions pas aidés, pour arrêter la barque, par la pesanteur, et l'inertie de l'eau qu'elle meut.

3°) Que le transfert, dit-il, se fait depuis le voisinage des corps contigus dans le voisinage d'autres corps, non en vérité d'un lieu dans un autre. Car le lieu (comme lui-même l'a expliqué à l'article 13 de la 2° partie) n'est pas quelque chose de réel mais dépend seulement de notre pensée, au point qu'un même corps peut être dit en même temps changer et ne pas changer de lieu ; mais non en même temps être transféré et ne pas être transféré depuis le voisinage d'un corps contigu ; car les corps peuvent, à un même moment seulement, être ensemble contigus à un même corps mobile.

4°) Qu'il ne dit pas que le transfert se fait depuis le voisinage des corps contigus mais seulement depuis ceux qui sont jugés comme quiescents : Car pour que le corps A soit transféré depuis le corps B quiescent, la même force et action est requise d'un côté comme de l'autre ; ce qui apparaît clairement dans l'exemple de la barque échouée au fond de l'eau, dans la boue ou le sable : pour la faire avancer en effet une force égale devra nécessairement être appliquée tant sur le fond, que sur la barque. Pour cette raison la force par laquelle les corps doivent être mus, est dispensée de façon égale au corps mu et au corps quiescent. Le transfert en vérité est réciproque, car si la barque est séparée du sable, le sable aussi est séparé de la barque. C'est pourquoi si nous voulions absolument attribuer, à des corps qui se séparent l'un de l'autre, des mouvements égaux, à l'un d'un côté, et à l'autre de l'autre côté, et ne pas regarder l'un des deux comme quiescent, alors nous serons aussi contraints d'attribuer, pour cela seul que la même action qui est dans l'un est aussi dans l'autre, tout autant de mouvement aux corps qui sont jugés par tous comme quiescents - par ex. le sable duquel la barque est séparée - qu'aux corps mus ; car comme nous l'avons montré la même action est requise d'un côté comme de l'autre, et le transfert est réciproque ; mais cela répugne tout à fait à l'usage commun du parler. En vérité même si ces corps dont certains autres se séparent, sont jugés comme quiescents, et sont aussi appelés tels, nous nous souviendrons néanmoins que tout ce qui est dans le corps mu, à cause de quoi il est dit être mu, est aussi dans le corps quiescent.

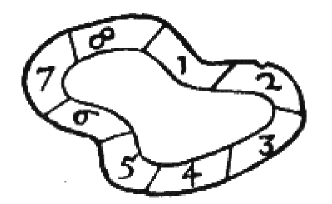




5°) Enfin, de la définition apparaît clairement aussi, que chaque corps a seulement un mouvement qui lui est propre puisqu'il est entendu ne se détacher que des seuls corps qui lui sont contigus et quiescents ; cependant si le corps mu est une partie d'autres corps ayant d'autres mouvements nous comprenons clairement qu'il peut aussi en réalité participer à d'innombrables autres mouvements ; mais parce que ne peuvent pas être compris si facilement de si nombreux mouvements en même temps, ni tous non plus être reconnus, il suffira de considérer en chaque corps cet unique mouvement qui

in ipso considerare. Lege Art. 31. Part. 2. Princip

IX. *Per Circulum corporum motorum tantùm intelligimus, |cùm ultimum corpus, quod propter impulsum alterius movetur, primum motorum immediatè tangit: quamvis linea, quae ab omnibus corporibus simul per impulsum unius motûs describitur, sit valdè contorta.*



AXIOMATA.

I. **N**ihili nullae sunt proprietates.

II. Quidquid ab aliquâ re tolli potest, eâ integrâ remanente, ipsius essentiam non constituit : id autem, quod, si auferatur, rem tollit, ejus essentiam constituit. [i184]

III. In duritie nihil aliud sensus nobis indicat, nec aliud de ipsâ clarè, & distinctè intelligimus, quàm quòd partes durorum corporum motui manuum nostrarum resistunt.

IV. Si duo corpora ad invicem accedant, vel ab invicem recedant, non ideò majus aut minus spatium occupabunt.

V. Pars materiae, sive cedat, sive resistat, non ideò naturam corporis amittit.

VI. Motus, quies, figura, & similia non possunt concipi sine extensione.

VII. Ultra sensiles qualitates nihil remanet in corpore praeter extensionem, & ejus affectiones, in Part. 1. Principior. memoratae.

VIII. Unum spatium, sive extensio aliqua non potest esse unâ vice major, quàm aliâ.

IX. Omnis extensio dividi potest, saltem cogitatione.

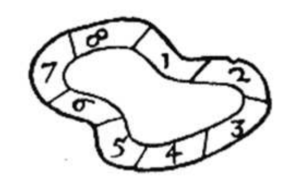
De veritate hujus axiomatis nemo, qui elementa Matheseos tantùm didicit, dubitat. Spatium enim datum inter tangentem, & circulum infinitis aliis circulis majoribus dividi semper potest. Quod idem etiam ex Hyperbolae Asymptotis patet.

X. Nemo fines alicujus extensionis sive spatii concipere potest, nisi simul ultra ipsos alia spatia, hoc immediatè sequentia, concipiat.

XI. Si materia sit multiplex, neque una aliam immediatè tangit, unaquaeque necessariò sub finibus,

lui est vraiment propre. Lis l'article 31 de la 2° partie de Principes.

IX. Par cercle de corps mus, nous entendons seulement quand le dernier corps qui est mu par la poussée d'un autre corps touche immédiatement le premier des corps mus, même si la ligne qui est décrite par tous les corps en même temps par la poussée du même mouvement, est complétement contorsionnée.



AXIOMES

I. Au rien n'appartient aucune propriété.

II. Quelque chose qui peut être enlevé à une certaine chose, celle-ci demeurant entière, ne constitue pas l'essence de cette chose ; en revanche constitue son essence ce qui supprime la chose s'il est emporté.

III. Sur la dureté, le sens ne nous indique rien d'autre, et nous ne comprenons rien d'autre en réalité clairement et distinctement, sinon que les parties des corps durs résistent au mouvement de nos mains.

IV. Si deux corps s'approchent l'un de l'autre ou s'éloignent l'un de l'autre ils n'occuperont pas pour cela un espace plus grand ou plus petit.

V. Qu'elle cède ou qu'elle résiste, une partie de la matière ne perd pas pour cela la nature de corps.

VI. Le mouvement, le repos, la figure et les choses semblables ne peuvent pas se concevoir sans l'extension.

VII. Au-delà des qualités sensibles il ne reste rien dans un corps sinon l'étendue et ses affections rappelées dans la partie I des Principes.

VIII. Un même espace, autrement dit une certaine étendue, ne peut pas être plus grand une fois qu'une autre.

IX. Toute étendue peut être divisée, du moins par la pensée.

De la vérité de cet axiome, personne qui a seulement appris les éléments des mathématiques, ne doute. En effet, l'espace qui se trouve entre une tangente et un cercle peut toujours être divisé par d'innombrables autres cercles plus grands. Et la même chose aussi est visible des asymptotes de l'hyperbole.

X. Personne ne peut concevoir les limites de quelque étendue autrement dit de quelque espace s'il ne conçoit en même temps d'autres espaces au-delà de ces limites qui suivent immédiatement cet espace.

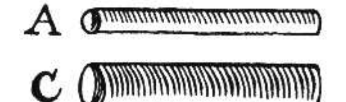
XI. Si la matière est composée de plusieurs parties et que l'une partie ne touche pas immédiatement l'autre, chaque partie est nécessairement embrassée sous des limites

ultra quos non datur materia, comprehenditur.

XII. Minutissima corpora facilè motui manuum nostrarum cedunt.

XIII. Unum spatium aliud spatium non penetrat, nec unâ vice majus est, quàm aliâ.

XIV. Si canalis A sit ejusdem longitudinis, ac C, at C | duplo latior, quàm A, & aliqua



materia fluida duplo celeriùs transeat per canalem A, quàm quae transit per canalem C, tantundem materiae eo|dem [i185] temporis spatio per canalem A transibit, quantum per C; & si per canalem A tantundem transeat, atque per C, illa duplo celeriùs movebitur.

XV. Quae uni tertio conveniunt, inter se conveniunt. Et quae ejusdem tertii dupla sunt, inter se sunt aequalia.

XVI. Materia, quae diversimodè movetur, tot ad minimum habet partes actu divisas, quot varii celeritatis gradus simul in ipsâ observantur.

XVII. Linea, inter duo puncta brevissima, est recta.

XVIII. Corpus A à C versus B motum, si contrario impulsu repellatur, per eandem versus C movebitur lineam.



XIX. Corpora, quae contrarios habent modos*, cùm sibi mutuo occurrunt, ambo aliquam variationem pati coguntur, vel ad minimùm alterutrum.

XX. Variatio in aliquâ re procedit à vi fortiori.

XXI. Si, cùm corpus 1 movetur versus corpus 2, idque |impellit, & corpus 8 ex hoc impulsu versus 1 moveatur, corpora 1, 2, 3, &c. non possunt esse in rectâ lineâ : sed omnia usque ad 8 integrum circulum componunt ; vid. Defin. 9. [i186]

LEMMA I.

Ubi datur Extensio sive Spatium, ibi datur necessariò Substantia.

DEMONSTRATIO.

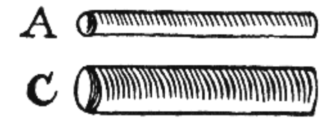
Extensio sive spatium (per Ax. 1.) non potest esse purum nihil; est ergo attributum, quod necessariò alicui rei tribui debet. Non Deo (per Propos. 16. Part. 1.); ergo rei, quae indiget solo concursu Dei ad existendum (per Propos. 12. Part. 1.), hoc est (per Def. 2. hujus), substantiae, q.e.d.

au-delà desquelles ne se trouve plus la matière.

XII. Les corps très petits cèdent facilement au mouvement de nos mains.

XIII. Un espace ne pénètre pas un autre espace, et n'est pas plus grand une fois qu'une autre.

XIV. Si un tube A est de même longueur qu'un tube C, et C deux fois plus large que A, et que quelque matière fluide traverse deux fois plus vite le tube A qu'elle ne traverse le tube C, autant de matière traversera dans le même temps le tube A que le tube C ; et si autant de matière traverse le tube A que le tube C, elle le traversera deux fois plus vite.



XV. Les choses qui s'ajustent parfaitement à une troisième s'ajustent parfaitement entre elles. Et les choses qui sont doubles d'une même troisième, sont égales entre elles.

XVI. Une matière qui se meut de diverses façons est actuellement divisée en au moins autant de parties que s'y observent en réalité de degrés de vitesse différents en même temps.

XVII. La ligne la plus courte entre deux points est la droite.

XVIII. Le corps A se mouvant de C vers B, s'il est repoussé par une impulsion contraire il se déplacera vers C suivant la même ligne.

XIX. Quand des corps qui ont des manières d'être[29] différentes se rencontrent l'un l'autre, tous deux sont contraints de subir quelque variation, ou au moins l'un des deux.

XX. Une variation dans une certaine chose procède d'une force plus grande.

XXI. Si, quand le corps 1 se meut vers le corps 2 et le pousse, et que par cette poussée le corps 8 se meut vers le corps 1, les corps 1, 2, 3 etc. ne peuvent pas être en ligne droite, mais tous composent un cercle complet de corps, jusqu'au corps 8 ; vois la définition 9.

LEMME I

Où se trouve l'étendue autrement dit l'espace, se trouve nécessairement une substance.

Démonstration

L'étendue autrement dit l'espace ne peut pas être un pur rien (par l'axiome 1) ; elle est donc un attribut qui doit nécessairement être attribué à une certaine chose. Pas à Dieu (par la prop. 16 de la partie I), donc à une chose qui a besoin du seul concours de Dieu pour exister (par la prop. 12 Partie I) c'est-à-dire (par la déf. 2 de cette Partie) une substance. C.Q.F.D.

LEMMA II.

Rarefactio, & Condensatio clarè, & distinctè à nobis concipiuntur, quamvis non concedamus, corpora in rarefactione majus spatium occupare, quàm in condensatione.

DEMONSTRATIO.

Possunt enim clarè, & distinctè concipi per id solum, quòd partes alicujus corporis ab invicem recedant, vel ad invicem accedant. Ergo (per Ax. 4.) non majus, neque minus spatium occupabunt: nam si partes alicujus corporis, putà spongiae, ex eo, quod ad invicem accedant, corpora, quibus ipsius intervalla replentur, expellant, per hoc solum istud corpus densius reddetur, nec ideò minus spatium, quàm antea ejus partes occupabunt (per Ax. 4.). Et si iterum ab invicem recedant, & meatus ab aliis corporibus repleantur, fiet rarefactio, nec tamen majus spatium occupabunt. Et hoc, quod ope sensuum clarè percipimus in spongiâ, possumus solo intellectu concipere de omnibus corporibus, quamvis eorum intervalla humanum sensum planè effugiant. Quare Rarefactio, & Condensatio clarè, & distinctè à nobis concipiuntur, &c. q.e.d.

Visum fuit haec praemittere, ut intellectus praejudicia de Spatio, Rarefactione &c. exueret, & aptus redderetur ad ea, quae sequentur, intelligenda.

PROPOSITIO I.

Quamvis durities, pondus, & reliquae sensiles qualitates à corpore aliquo separentur, integra remanebit nihilominus natura corporis.

DEMONSTRATIO.

IN duritie, putà hujus lapidis, nihil aliud sensus nobis indicat, nec aliud de ipsâ clarè, & distincte intelligimus, quàm |[i187] quòd partes durorum corporum motui manuum nostrarum resistant (per Ax. 3.): Quare (per Propos. 14. Part. 1.) durities etiam nihil aliud erit. Si verò istud corpus in pulvisculos quàm minutissimos redigatur, ejus partes facilè recedent (per Ax. 12.), nec tamen corporis naturam amittet (per Ax. 5.), q.e.d.

In pondere, caeterisque sensilibus qualitatibus eodem modo procedit demonstratio.

PROPOSITIO II.

Corporis sive Materiae natura in solâ extensione consistit.

LEMME II.

Nous concevons clairement et distinctement la raréfaction et la condensation, bien que nous ne concédions nullement que les corps occupent dans la raréfaction un espace plus grand que dans la condensation.

Démonstration

La raréfaction et la condensation peuvent en effet se percevoir clairement et distinctement de cela seul que les parties d'un certain corps s'écartent les unes des autres, ou se rapprochent les unes des autres ; donc (par l'axiome 4) elles n'occuperont pas plus, ni moins d'espace ; car de ce que les parties d'un certain corps, pense une éponge, se rapprochent les unes des autres, elles expulsent les corps qui remplissent ses propres intervalles ; par cela seul ce corps même sera rendu plus dense, et ses parties n'occuperont pas moins d'espace qu'avant (par l'axiome 4). Et si à leur tour ses parties s'écartent les unes des autres et que les pertuis se remplissent d'autres corps, se fera une raréfaction, et pourtant ses parties n'occuperont pas un espace plus grand. Et, ce que nous percevons clairement dans l'éponge au moyen des sens, nous pouvons le concevoir de tous les corps par l'intellect seul, même si leurs intervalles échappent entièrement aux sens humains. C'est pourquoi nous concevons clairement et distinctement la raréfaction et la condensation, etc. C.Q.F.D.

Il a paru clair de faire ce préalable pour que l'intellect soit débarrassé des préjugés d'espace, de raréfaction etc., et soit rendu plus apte à comprendre ce qui suit.

PROPOSITION I.

Bien que la dureté, le poids et autres qualités sensibles soient séparées d'un corps quelconque, la nature du corps gardera néanmoins son intégrité.

Démonstration

Dans la dureté, pense d'une pierre, le sens ne nous indique, ni nous n'en comprenons clairement et distinctement, rien d'autre sinon que les parties des corps durs résistent au mouvement de nos mains (par l'axiome 3). C'est pourquoi aussi (par la prop. 14 partie I) la dureté ne sera rien d'autre. Si en vérité ce corps est réduit en poussières aussi fines que possible ses parties se sépareront facilement (par l'axiome 12) et pourtant le corps (par l'axiome 5) ne perdra pas sa nature. C.Q.F.D.

Pour le poids et les autres qualités sensibles la démonstration procède de la même manière.

PROPOSITION II.

La nature de corps[30], autrement dit la matière, consiste en la seule étendue.

DEMONSTRATIO.

Natura corporis non tollitur ex sublatione sensilium qualitatum (per Propos. 1. hujus); ergo neque constituunt ipsius essentiam (per Ax. 2.): Nihil ergo remanet praeter extensionem, & ejus affectiones (per Ax. 7.), *<welke (gem: ken: 6) niet zonder uytstrekking begrepen konnen werden>*. Quare, si tollatur extensio, nihil remanebit, quod ad naturam corporis pertineat, sed prorsus tolletur; ergo (per Ax. 2.) in solâ extensione Corporis natura consistit, q.e.d.

COROLLARIUM.

Spatium, & Corpus in re non differunt.

DEMONSTRATIO.

COrpus, & extensio in re non differunt (per praeced.), spatium etiam & extensio in re non differunt (per Defin. 6.); ergo (per Axiom. 15.) spatium, & corpus in re non differunt, q.e.d. [i188]

SCHOLIUM.

* Vide de his fusiùs in Append. Part. 2. c. 3. & 9.

Quamvis dicamus, Deum esse ubique, non ideò conceditur Deum esse extensum, hoc est (per praec.), corporeum; nam esse ubique refertur ad solam potentiam Dei, & ejus concursum, quo res omnes conservat: Adeò ut Dei, ubiquitas referatur non magis ad extensionem sive corpus, quàm ad angelos, & animas humanas. Sed notandum, quòd, cùm dicimus ipsius potentiam esse ubique, non secludamus ipsius essentiam; nam, ubi ipsius potentia, ibi etiam est ipsius essentia (per Corol. Propos. 17. P. 1.): Sed solùm, ut corporeitatem secludamus, hoc est, Deum non aliquâ potentiâ corporeâ esse ubique, sed potentiâ sive essentiâ divinâ, quae communis est ad conservandum extensionem, & res cogitantes (per Prop. 17. P. 1.), quas profectò conservare non potuisset, si ipsius potentia, hoc est, essentia corporea esset.

PROPOSITIO III.

Repugnat, ut detur vacuum.

DEMONSTRATIO.

Per vacuum intelligitur extensio sine substantiâ corporeâ (per Def. 5.), hoc est (per Propos. 2. hujus), corpus sine corpore, quod est absurdum.

Ad uberiorem autem explicationem, & ad praejudicium de vacuo emendandum, legantur, Art. 17. & 18. Part. 2. Princ., ubi praecipuè notetur, quod corpora, inter quae nihil interjacet, necessariò se mutuò tangant, & etiam, quòd nihili nullae sint proprietates. [i189]

Démonstration

La nature de corps (par la prop. 1 de cette partie) n'est pas supprimée par la soustraction des qualités sensibles, celles-ci n'en constituent donc pas en réalité son essence (par l'axiome 2), et rien donc ne restera sinon l'étendue et ses affections (par l'axiome 7) <*affections qui (par l'axiome 6) ne peuvent pas se concevoir sans l'étendue*>. Cependant si l'étendue est supprimée, il ne restera rien qui appartienne à la nature du corps, et celle-ci sera complétement supprimée ; donc (par l'axiome 2) la nature du corps consiste en la seule étendue. C.Q.F.D.

Corollaire

L'espace et le corps ne diffèrent pas réellement.

Démonstration

Le corps et l'étendue ne diffèrent pas réellement (par la proposition précédente) ; l'espace et l'étendue aussi ne diffèrent pas réellement (par la déf. 6) ; donc (par l'axiome 15) l'espace et le corps ne diffèrent pas réellement. C.Q.F.D.

Scolie

[* Vois plus de détails sur ce point dans l'Appendice, partie 2, chapitres 3 et 9.]

Bien que nous disions que Dieu est partout, n'est pas concédé pour autant que Dieu soit étendu, c'est-à-dire (par la proposition précédente) corporel ; car être partout se rapporte à la seule puissance de Dieu, et à son concours par lequel il conserve toutes les choses ; si bien que l'ubiquité de Dieu ne se rapporte pas plus à l'étendue autrement dit aux corps, qu'aux anges et aux âmes humaines. Mais il faut noter que quand nous disons que sa propre puissance est partout, nous n'excluons pas sa propre essence - car là où est sa propre puissance, là aussi est sa propre essence (par le corollaire de la pro. 17 Partie I) - mais seulement que nous excluons la corporéité c'est-à-dire que Dieu est partout non par quelque puissance corporelle mais par la puissance, autrement dit l'essence divine qui est commune pour conserver l'étendue et les choses qui pensent (par la prop. 17 Partie I), choses qu'il ne pourrait certainement pas conserver si sa propre puissance, c'est-à-dire sa propre essence, était corporelle.

PROPOSITION III.

Il répugne que se trouve le vide.

Démonstration

Par vide, s'entend l'étendue sans substance corporelle (par la définition 5), c'est-à-dire (par la Prop. 2 de cette Partie) un corps sans corps, ce qui est absurde.

Pour une explication plus ample et pour purger le préjugé du vide, doivent être lus les articles 17 et 18 de la 2° Partie des Principes, où est noté principalement que les corps entre lesquels rien n'est interposé, se touchent nécessairement les uns les autres, et aussi que le rien n'a aucune propriété.

PROPOSITIO IV.

Una pars corporis non majus spatium occupat unâ vice, quàm aliâ, & contrà idem spatium unâ vice non plus corporis continet, quàm aliâ.

DEMONSTRATIO.

Spatium, & corpus in re non differunt (per Corol. Prop. 2. hujus). Ergo cùm dicimus,
i190 spatium unâ vice non majus est, quàm aliâ (per Ax. 13.), simul dicimus, corpus non posse majus esse, hoc est, majus spatium occupare unâ vice, quàm aliâ, quod erat primum. Porrò ex hoc, quòd spatium, & corpus in re non differunt, sequitur, cum dicimus, corpus non posse majus spatium occupare unâ vice, quàm aliâ, nos simul dicere, idem spatium non plus corporis posse continere unâ vice, quam aliâ, q.e.d.

COROLLARIUM.

Corpora, quae aequale spatium occupant, putà aurum, & aër, aequè multum materiae, sive substantiae corporeae habent.

DEMONSTRATIO.

Substantia corporea non in duritie e.g. auri, neque in mollitie e.g. aëris, neque in ullâ sensilium qualitatum (per Propos. 1. hujus): sed in solâ extensione consistit (per Propos. 2. hujus). Cùm autem (ex Hyp.) tantundem spatii, sive (per Def. 6.) extensionis sit in uno, quàm in alio, ergo etiam tantundem substantiae corporeae, q.e.d.

PROPOSITIO V.

Nullae dantur Atomi.

DEMONSTRATIO.

Atomi sunt partes materiae indivisibiles ex suâ naturâ (per Def. 3.): sed cùm natura materiae consistat in extensione (per Prop. 2. hujus), quae naturâ suâ, quantumvis parva, est divisibilis (per Ax. 9. & Def. 7.), ergo pars materiae, quantumvis parva, naturâ suâ est divisibilis, h.e. nullae dantur Atomi, sive partes materiae naturâ suâ indivisibiles, q.e.d.

SCHOLIUM.

Magna, & intricata quaestio de Atomis semper fuit. Quidam asserunt dari Atomos, ex eo, quod infinitum non potest esse majus alio infinito; & si duae quantitates, putà A, & dupla ipsius A, sint divisibiles in infinitum, poterunt etiam potentiâ Dei, qui eorum infinitas partes uno intuitu intelligit, in infinitas partes actu dividi.

PROPOSITION IV.

Une même partie d'un corps n'occupe pas plus d'espace une fois qu'une autre, et réciproquement un même espace ne contient pas plus de corps une fois qu'une autre.

Démonstration

L'espace et le corps ne diffèrent pas réellement (par le corollaire de la prop. 2 de cette partie). Donc quand nous disons que l'espace n'est pas plus grand une fois qu'une autre (par l'axiome 13), nous disons en même temps qu'un corps ne peut pas être plus grand, c'est-à-dire occuper un espace plus grand, une fois qu'une autre, ce qui était le premier point. De plus, de ce que l'espace et le corps ne diffèrent pas réellement, suit que quand nous disons qu'un corps ne peut pas occuper un espace plus grand une fois qu'une autre, en même temps nous disons que le même espace ne peut pas contenir plus de corps une fois qu'une autre, C.Q.F.D.

Corollaire

Des corps qui occupent un espace égal, pense de l'or et de l'air, ont la même quantité de matière autrement dit de substance corporelle.

Démonstration

La substance corporelle ne consiste ni en dureté par ex. l'or, ni en souplesse par ex. l'air, ni en aucune qualité sensible (par le prop. 1 de cette partie), mais dans la seule étendue (par la prop. 3 de cette partie). Toutefois puisque se trouve (par hypothèse) autant d'espace autrement dit (par la déf. 6) d'étendue, dans l'un que dans l'autre, donc se trouve autant de substance corporelle, C.Q.F.D.

PROPOSITION V.

Les atomes n'existent pas.

Démonstration

Les atomes sont par leur nature des parties indivisibles (par la déf. 3) ; mais comme la nature de la matière consiste dans l'étendue (par la prop. 2 de cette partie) qui, aussi petite que l'on voudra, est par sa nature divisible (par l'axiome 9 et la déf. 7), donc une partie de la matière aussi petite que l'on voudra, est par sa nature divisible, c'est-à-dire que ne se trouvent pas d'atomes, autrement dit de parties de la matière indivisibles par leur nature. C.Q.F.D.

Scolie

La question des atomes a toujours été une question importante et embrouillée. Certains affirment qu'il y a des atomes, de ce qu'un infini ne peut pas être plus grand qu'un autre infini ; et si deux quantités, pense A et le double de A précisément, sont divisibles à l'infini elles pourront aussi être divisées actuellement en d'infinies parties par la puissance de Dieu qui d'une même considération entend l'infinité de leurs parties.

Ergo, cùm, ut dictum est, unum infinitum non majus sit alio infinito, erit quantitas A aequalis suo duplo, quod est absurdum. Deinde etiam quaerunt, an dimidia pars numeri infiniti sit etiam infinita; & an par sit an impar, & alia ejusmodi. Ad quae omnia Cartesius respondit, nos non debere ea, quae sub nostrum intellectum cadunt, ac proinde clarè, & distinctè concipiuntur, rejicere propter alia, quae nostrum intellectum aut captum excedunt, ac proinde non, nisi admodum inadaequatè, à nobis percipiuntur. Infinitum verò, & ejus proprietates humanum intellectum, naturâ scilicet finitum, excedunt; adeòque ineptum foret id, quod clarè, & distinctè de spatio concipimus, tanquam falsum rejicere, sive de eo dubitare, prop|terea i191 quòd non comprehendamus infinitum. Et hanc ob causam Cartesius ea, in quibus nullos fines advertimus, qualia sunt extensio mundi, divisibilitas partium materiae &c. pro indefinitis habet. Lege Art. 26. Part. 1. Princip.

PROPOSITIO VI.

Materia est indefinitè extensa, materiaque coeli, & terrae una eademque est.

DEMONSTRATIO.

1° P*artis*. Extensionis, id est (per Prop. 2. hujus) materiae nullos fines imaginari possumus, nisi ultra ipsos alia spatia immediatè sequentia (per Ax. 10.), id est (per Def 6.) extensionem sive materiam concipiamus, & hoc indefinitè. Quod erat primum.

2° *Partis*. Essentia materiae consistit in extensione (per Propos. 2. hujus), eaque indefinita (per 1. partem), hoc est (per Def. 4.) quae sub nullis finibus ab humano intellectu percipi potest: ergo (per Ax. 11.) non est multiplex, sed ubique una eademque. Quod erat secundum.

SCHOLIUM.

Hucusque de naturâ sive essentiâ extensionis egimus. Quod autem talis, qualem illam concipimus, à Deo creata existat, Propositione ultimâ Primae Partis demonstravimus; & ex Proposit. 12. primae Partis sequitur, nunc eandem eâdem, quâ creata est potentiâ, conservari. Deinde etiam eâdem ultimâ Propos. prim. Part. demonstravimus nos, quatenus res cogitantes, unitos esse parti alicui istius materiae, cujus ope percipimus, dari actu omnes illas variationes, quarum, ex solâ materiae contemplatione, eam scimus esse capacem, uti sunt divisibilitas, motus localis, sive migratio |i192 unius partis ex

Puisque donc un infini, comme il est dit, n'est pas plus grand qu'un autre infini, la quantité A sera égale à son double, ce qui est absurde. Ensuite ils demandent encore si aussi est infinie la demi-part d'un nombre infini, et si le sont la partie paire et impaire, et autres de ce genre. Et à tout cela Descartes a répondu que nous ne devons pas rejeter ce qui tombe sous notre intellect et qui par conséquent se conçoit clairement et distinctement, pour la raison que d'autres choses dépassent notre intellect, ou même notre capacité, et par conséquent ne sont perçues par nous que tout à fait inadéquatement. En vérité l'infini et ses propriétés dépassent l'intellect humain, qui évidemment est par nature fini ; si bien qu'il serait inapproprié de rejeter comme faux ce que nous concevons clairement et distinctement au sujet de l'espace, autrement dit d'en douter, pour la raison que nous n'embrassons pas l'infini. Et pour cette raison Descartes tient ces choses en lesquelles nous ne remarquons aucune limite, telles sont l'étendue du monde, la divisibilité des parties de la matière etc., pour indéfinies. Lis l'article 26 de la 1° Partie des Principes[31].

PROPOSITION VI.

La matière est étendue indéfiniment, et la matière du ciel et de la terre, est une seule et même matière.

Démonstration

1°) De l'étendue, c'est-à-dire (par la prop. 2 de cette partie) de la matière, nous ne pouvons imaginer d'autres limites que celles précisément des autres espaces qui suivent immédiatement (par l'axiome 10), c'est-à-dire (par la déf. 6) nous concevons, l'étendue autrement dit la matière, et cela de façon indéfinie. Ce qui était le premier point.

2°) L'essence de la matière consiste dans l'étendue (par la prop. 2 de cette partie) et celle-ci indéfinie (par la 1° partie de la démonstration) c'est-à-dire (par la déf. 4) ne pouvant être perçue sous aucune limite par l'intellect humain ; donc (par l'axiome 11) elle n'est pas constituée de parties, mais elle est une et la même partout. Ce qui était le second point.

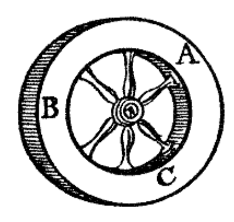
Scolie

Jusque-là nous avons traité de la nature, autrement dit de l'essence de l'étendue. Qu'elle existe toutefois telle nous la concevons créée par Dieu, nous l'avons démontré dans la dernière proposition de la première partie, et suit de la proposition 12 de la 1° Partie que cette même essence est conservée maintenant par la même puissance par laquelle elle a été créée. Ensuite aussi dans cette même dernière proposition de la 1° Partie nous avons démontré que nous sommes unis, en tant que choses qui pensons, à une certaine partie de cette matière même, au moyen de laquelle nous percevons être données actuellement toutes ces variations dont de sa seule contemplation nous la savons être capable ; comme le sont la divisibilité, le mouvement local, autrement dit la migration d'une partie de la matière d'un lieu dans un autre lieu, que nous percevons

uno loco in alium, quam clarè, & distinctè percipimus, modò intelligamus, alias partes materiae in locum migrantium succedere. Atque haec divisio, & motus infinitis modis à nobis concipiuntur, ac proinde infinitae etiam materiae variationes concipi possunt. Dico, eas clarè distinctèque à nobis concipi, quamdiu nempe ipsas, tanquam extensionis modos, non autem tanquam res ab extensione realiter distinctas concipimus, ut fusè est explicatum Princip. Part. 1. Et quamvis Philosophi alios quamplures motus finxerunt, nobis tamen nihil, nisi quod clarè, & distinctè concipimus, admittentibus, quia nulliûs motus, praeter localem, extensionem esse capacem, clarè, & distinctè intelligimus, nec etiam ullus alius sub nostram imaginationem cadit, nullus etiam praeter localem erit admittendus.

Verùm Zeno, ut fertur, negavit motum localem, idque ob varias rationes, quas Diogenes Cynicus suo more refutavit, deambulando scilicet per Scholam, in quâ haec à Zenone docebantur: auditoresque illius suâ deambulatione perturbando. Ubi autem sensit, se à quodam auditore detineri, ut ejus ambulationem impediret, ipsum increpuit, dicens, cur sic ausus es tui magistri rationes refutare. Sed ne fortè quis per rationes Zenonis deceptus, putet sensus aliquid, motum scilicet, nobis ostendere, quod planè intellectui repugnet, adeò ut mens etiam circa ea, quae ope intellectus clarè, & distinctè percipit, deciperetur; praecipuas ipsius rationes hic adferam, simulque ostendam, eas non nisi falsis niti praejudiciis: nimirum, quia verum materiae conceptum nullum habuit.

Primò itaque ajunt, ipsum dixisse, quòd, si daretur motus localis, motus corporis circulariter summâ celeritate moti non differret à quiete: Atqui hoc absurdum, ergo & illud. Probat consequens. Illud corpus quiescit, cujus omnia puncta assiduè manent in eodem loco: atqui omnia puncta corporis circulariter summâ celeritate moti assiduè manent in eodem loco; ergo &c. Atque hoc ipsum dicunt explicasse ex|emplo [i193] rotae, putà ABC, quae si quâdam celeritate circa |centrum suum moveatur, punctum A citiùs per B & C absolvet circulum, quàm si tardiùs moveretur. Ponatur igitur e.g. cùm tardè incipit moveri post lapsam horam esse in eodem loco, à quo incepit. Quòd si verò duplo celeriùs moveri ponatur, erit in loco, à quo incepit moveri, post lapsam dimidiam horam, & si quadruplo celeriùs post lapsum quadrantem, & si concipiamus hanc celeritatem in infinitum augeri, & tempus diminui usque in momenta: tum punctum A in summâ illâ celeritate omnibus momentis, sive

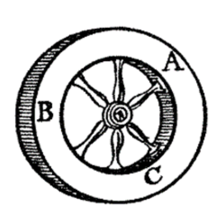


clairement et distinctement, pourvu que nous comprenions que succèdent d'autres parties dans le lieu vacant. Et nous concevons cette division et ces mouvements d'infinies manières, et par suite peuvent aussi se concevoir d'infinies variations de la matière. Je dis que ces variations sont conçues clairement et distinctement par nous, aussi longtemps n'est-ce pas, que nous les concevons précisément comme des manières d'être de l'étendue, non toutefois comme des choses réellement distinctes de l'étendue, comme expliqué amplement dans la 1° Partie des Principes. Et bien que les philosophes se soient figuré plusieurs autres mouvements, nous toutefois, qui n'admettons rien sinon ce que nous concevons clairement et distinctement, parce que nous comprenons clairement et distinctement l'étendue n'être capable d'aucun mouvement sinon le mouvement local, et aussi qu'aucun autre mouvement ne tombe sous notre imagination, il ne nous faudra admettre nul autre mouvement que le local[32].

Zénon, comme il est rapporté, a nié en vérité le mouvement local et cela pour diverses raisons, que Diogène le cynique a réfuté à sa manière, à savoir en traversant à pied l'école où Zénon donnait cet enseignement, dérangeant dans sa déambulation les auditeurs. Et quand il sentit qu'un auditeur le retenait pour l'empêcher de déambuler il invectiva cet auditeur en lui disant « comment ? tu oses réfuter les raisonnements de ton maître ? »

Mais pour que nul ne pense, trompé peut-être par les raisonnements de Zénon, que les sens nous montrent quelque chose, à savoir le mouvement, qui répugne tellement à l'intellect, que l'esprit lui-même serait trompé sur ce qu'il perçoit clairement et distinctement au moyen de l'intellect, je vais apporter ici les principales des propres raisons de cet illustre philosophe et en même temps montrer qu'elles ne s'appuient que sur de faux préjugés ; ce qui n'est pas étonnant puisqu'il n'a eu aucun concept vrai de la matière.

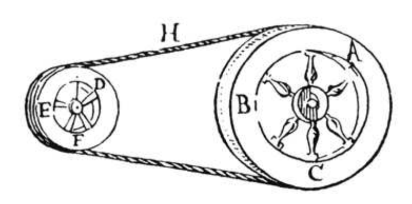
Premièrement donc, est rapporté qu'il aurait dit lui-même, que si était donné le mouvement local, le mouvement d'un corps mu circulairement avec la suprême vitesse ne différerait pas du repos[33] ; or la conclusion est absurde, donc la prémisse aussi. Il prouve ce raisonnement ainsi. Ce corps est au repos dont tous les points restent continuellement dans un même lieu ; or tous les points d'un corps mu circulairement avec la suprême vitesse restent dans un même lieu ; donc etc. Et on dit que lui-même a expliqué cela par l'exemple d'une roue, pense la roue ABC, qui si elle tourne à une certaine vitesse autour de son centre, le point A, passant par B et C, achèvera plus vite le cercle que si la roue tournait plus lentement. Est donc supposé par ex. que le point A, commence à se mouvoir lentement, et qu'il est dans le même lieu d'où il était parti, après une heure de temps. Mai s'il est supposé se mouvoir deux fois plus vite il sera au même lieu d'où il a commencé à se mouvoir, après une demi-heure, et si quatre fois plus vite, après un quart d'heure et si nous concevons cette vitesse augmenter à l'infini, le temps aussi diminue jusqu'à l'instantané ; alors, à la suprême vitesse, le point A sera à tout moment, autrement dit



assiduè erit in loco, à quo incipit moveri, atque adeò in eodem semper manet loco; & id, quod de puncto A intelligimus, intelligendum etiam est de omnibus punctis hujus rotae; quocirca omnia puncta in summâ illâ celeritate assiduè manent in eodem loco.

Verùm, ut respondeam, venit notandum hoc argumentum magis esse contra summam motûs celeritatem, quàm contra motum ipsum: attamen an rectè argumentetur Zeno, hîc non examinabimus, sed potiùs ipsius praejudicia, quibus tota haec argumentatio, quatenus ea motum impugnare putat, nititur, detegemus. Primò igitur supponit corpora adeò celeriter posse concipi moveri, ut celeriùs moveri nequeant. Secundò tempus componi ex momentis, sicut alii componi quantitatem ex punctis indivisibilibus conceperunt. Quod utrumque falsum: Nam nunquam motum adeò celerem concipere possumus, quo simul celeriorem non concipiamus. Repugnat enim nostro intellectui, motum, quantumvis parvam lineam describentem, adeò celerem concipere, ut celerior non dari possit. Atque idem etiam locum habet in tarditate: Nam implicat concipere motum adeò tardum, ut tardior non dari possit. De tempore etiam, quod motûs mensura est, idem asserimus, videlicet, quòd clarè repugnat nostro intel|lectui [i194] concipere tempus, quo brevius non dari possit.

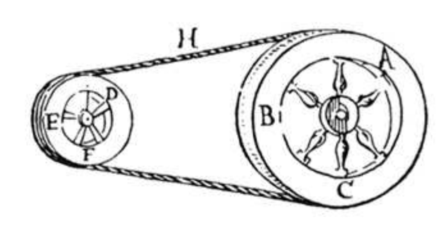
Quae omnia ut probemus, vestigia Zenonis sequamur. Ponamus |igitur, ut ipse, Rotam ABC circa centrum tali celeritate moveri, ut punctum A omnibus momentis sit in loco A, à quo movetur. Dico me clarè concipere celeritatem hac indefinitè celeriorem, & consequenter momenta in infinitum minora. Nam ponatur, dum rota ABC circa centrum movetur, facere ope chordae H, ut etiam alia rota DEF (quam ipsa duplo minorem pono) circa centrum moveatur. Cùm autem rota DEF duplo minor supponatur rotâ ABC, perspicuum est, rotam DEF duplo celeriùs moveri rotâ ABC; & per consequens punctum D singulis dimidiis momentis esse iterum in eodem loco, à quo incepit moveri. Deinde si rotae ABC tribuamus motum rotae DEF, tum DEF quadruplo celeriùs movebitur, quam antea; & si iterum hanc ultimam celeritatem rotae DEF tribuamus rotae ABC, tum DEF octuplo celeriùs movebitur, & sic in infinitum. Verùm ex solo materiae conceptu hoc clarissimè apparet. Nam materiae essentia consistit in extensione, sive spatio semper divisibili, ut probavimus; ac motus sine spatio non datur.



Demonstravimus etiam, quòd una pars materiae non potest simul duo spatia occupare; idem enim esset, ac si diceremus, unam partem materiae aequalem esse suo duplo, ut ex suprà demonstratis patet: ergo si pars materiae movetur, per spatium

continuellement dans le lieu d'où il a commencé à se mouvoir, si bien qu'il restera toujours dans un même lieu ; et ce que nous comprenons du point A, doit être compris aussi de tous les points de cette roue ; en conséquence, tous les points, à cette suprême vitesse, restent continuellement dans un même lieu. Mais pour répondre, il vient qu'il faut noter que cet argument porte plus sur la suprême vitesse du mouvement que sur le mouvement lui-même ; cependant nous n'examinerons pas ici si Zénon a argumenté correctement, mais mettrons plutôt à découvert ses propres préjugés sur lesquels s'appuie cette argumentation en tant qu'elle pense combattre violemment le mouvement. Premièrement donc elle suppose que les corps peuvent être conçus se mouvoir à une vitesse telle qu'ils ne peuvent pas se mouvoir plus vite. Deuxièmement que le temps est composé d'instants, comme d'autres ont conçu la quantité être composée de points indivisibles. Et l'une et l'autre suppositions sont fausses ; car jamais nous ne pouvons concevoir un mouvement si rapide que nous n'en concevions en même temps, un plus rapide. Répugne en effet à notre intellect, aussi petite que soit la trajectoire décrite, de concevoir un mouvement à ce point rapide qu'il ne puisse pas en être donné un plus rapide. Et la même chose aussi a lieu pour la lenteur, car l'argumentation implique de concevoir un mouvement à ce point lent que ne peut pas être donné un plus lent. Sur le temps aussi qui est la mesure du mouvement nous affirmons la même chose, il est permis de voir, que répugne clairement à notre intellect de concevoir un temps dont ne pourrait en être donné un plus bref.

Pour prouver tout cela, suivons les traces de Zénon. Supposons donc comme lui, une roue ABC tournant autour de son centre à une vitesse telle qu'à tout moment le point A est au lieu A, d'où il s'est mis en mouvement. Je dis que je conçois clairement une vitesse indéfiniment plus grande que celle-ci et en conséquence à l'infini, des instants plus petits. Supposons en effet de faire, pendant que la roue ABC tourne autour de son centre, qu'au moyen de la corde H, une autre roue DEF (que je pose en réalité deux fois plus petite) tourne aussi autour de son centre. Et comme la roue DEF est supposée deux fois plus petite que la roue ABC, il est parfaitement clair que la roue DEF tourne deux fois plus vite que la roue ABC ; et par conséquent que le point D est, à chaque demi-moment, à nouveau dans le même lieu où il a commencé à se mouvoir. Ensuite si nous attribuons à la roue ABC le mouvement de la roue DEF, alors DEF tournera quatre fois plus vite qu'avant ; et si nous attribuons à nouveau cette dernière vitesse de la roue DEF à la roue ABC, alors DEF tournera huit fois plus vite et ainsi à l'infini. En vérité cela apparaît très clairement du seul concept de la matière. Car l'essence de la matière consiste dans l'étendue autrement dit l'espace toujours divisible comme nous l'avons montré ; et le mouvement ne se trouve pas sans l'espace. Nous avons démontré aussi qu'une même partie de la matière ne peut pas occuper deux espaces en même temps ; car ce serait la même chose que de dire qu'une même partie de la matière, comme il est visible de ce qui a été démontré ci-dessus, est égale à son double ; donc si une partie de la matière se meut, elle se meut à travers un espace, et



aliquod movetur, quod spatium, quantumvis parvum fingatur esse, & per consequens etiam tempus, per quod ille motus mensuratur, erit tamen divisibile, & per consequens duratio istius motûs sive tempus divisibile erit, & hoc in infinitum, q.e.d. Pergamus jam ad aliud, quod ab ipso allatum dicitur | [i195] sophisma, nempe hujusmodi. Si corpus movetur, aut movetur in loco, in quo est, aut in quo non est. At non, in quo est: nam, si alicubi est, necessariò quiescit. Neque etiam, in quo non est: Ergo corpus non movetur. Sed haec argumentatio est planè similis priori; supponit enim etiam dari tempus, quo minus non detur: nam si ei respondeamus, corpus moveri non in loco, sed à loco, in quo est, ad locum, in quo non est; rogabit, an in locis intermediis non fuit. Si respondeamus distinguendo, si per *fuit* intelligitur, *quievit*, nos negare alicubi fuisse, quamdiu movebatur: sed si per *fuit* intelligitur, *exstitit*, nos dicere, quòd, quamdiu movebatur, necessariò existebat: Iterum rogabit, ubinam exstiterit, quamdiu movebatur. Si denuo respondeamus, si per illud *ubinam exstiterit*, rogare velit, *quem locum servaverit*, quamdiu movebatur, nos dicere nullum servasse: si verò *quem locum mutaverit*, nos dicere omnia, quae assignare velit loca illius spatii, per quod movebatur, mutasse: perget rogare, an eodem temporis momento locum occupare, & mutare potuit. Ad quod denique respondemus, distinguendo scilicet, ipsum, si per temporis momentum, intelligat tale tempus, quo minus dari non possit, rem non intelligibilem, ut satis ostensum est, rogare, ideòque responsione indignam: si verò tempus eo sensu, quo suprà explicui, sumit, id est, suo vero sensu, nunquam tam parvum tempus posse assignare, quo quamvis etiam vel indefinitè brevius ponatur, non posset corpus locum occupare & mutare, quod satis attendenti est manifestum. Unde clarè patet, quod suprà dicebamus, ipsum supponere tempus tam parvum, quo minus dari non possit, ac proinde etiam nihil probare.Praeter haec duo aliud adhuc Zenonis circumfertur argumentum, quod simul cum ejus refutatione legi potest apud Cartes. Epistol. penultim. volum. prim. Velim autem hic Lectores meos animadvertere, me rationibus Zenonis meas opposuisse rationes, adeòque ipsum ratione |[i196] redarguisse; non autem sensibus, quemadmodum Diogenes fecit. Neque enim sensus aliud quid veritatis inquisitori suggerere possunt, quàm Naturae Phaenomena, quibus determinatur ad illorum causas investigandas: non autem unquam quid, quod intellectus clarè, & distinctè verum esse deprehendit, falsum esse, ostendere. Sic enim nos judicamus, adeòque haec nostra est Methodus, res, quas proponimus, rationibus clarè, & distinctè ab intellectu perceptis, demonstrare; insuper habentes, quidquid, quod iis contrarium videtur, sensus dictent; qui, ut diximus, intellectum solummodo determinare queunt, ut hoc potiùs, quàm illud inquirat, non autem falsitatis, cùm quid clarè, & distinctè percepit, arguere.

aussi petit que soit imaginé cet espace, et par conséquent aussi, le temps qui mesure ce mouvement, il sera néanmoins divisible et par conséquent la durée de ce mouvement ; autrement dit le temps sera divisible, et cela à l'infini. C.Q.F.D.

Poursuivons maintenant vers cet autre sophisme qui est dit être rapporté à Zénon lui-même, à savoir celui-ci[34] : si un corps se meut, ou bien il se meut dans le lieu où il est, ou bien dans un lieu où il n'est pas. Mais pas où il est, car s'il est quelque part, nécessairement il est au repos. Ni non plus où il n'est pas. Donc le corps ne se meut pas. Mais cette argumentation est parfaitement semblable à la précédente ; car elle suppose aussi, qu'est donné un temps dont n'est pas donné de plus petit ; car si nous lui répondions qu'un corps ne se meut pas dans un lieu, mais depuis le lieu où il est vers le lieu où il n'est pas, il va demander si le corps n'a pas été dans les lieux intermédiaires. Si nous répondons en distinguant si par *a été* il entend *a été au repos*, nous nions que le corps a été quelque part aussi longtemps qu'il se déplaçait ; mais si par *a été* il entend *a existé* nous disons qu'aussi longtemps qu'il se déplaçait, le corps existait. À nouveau il va demander où donc existait-il pendant qu'il se déplaçait ? Si nous répondons à nouveau s'il veut demander par ce *où donc existait-il* pendant qu'il se déplaçait*, quel lieu il a occupé,* nous disons qu'il n'a occupé aucun lieu ; s'il veut demander en vérité *quel lieu il occupait* nous disons que le corps a occupé tous les lieux qu'il veut indiquer dans cet espace où il s'est déplacé. Il continuera de demander s'il a pu au même moment occuper un lieu et en changer. À quoi nous répondrons enfin, en faisant évidemment la distinction : s'il entend par *instant* un temps tel que ne peut pas en être donné un plus petit, lui-même demande une chose inintelligible comme il a été suffisamment montré ; à ce point elle n'est pas digne de réponse ; s'il prend en vérité le temps dans ce sens où je l'ai expliqué ci-dessus, c'est-à-dire son vrai sens, jamais il ne peut indiquer un temps si petit, serait-il même posé indéfiniment plus bref, dans lequel le corps ne pourrait pas occuper le lieu et en changer, ce qui est manifeste à quelqu'un suffisamment attentif. D'où est clairement visible ce que nous disions plus haut, qu'il suppose en réalité un temps si petit, que ne peut en être donné un plus petit, et par conséquent aussi qu'il ne prouve rien.

Outre ces deux, un autre argument est encore rapporté de Zénon qui peut se lire avec sa réfutation chez Descartes dans l'avant dernière du premier volume des Lettres[35].

Je voudrais cependant faire remarquer ici aux lecteurs que j'ai opposé mes raisonnements aux raisonnements de Zénon, si bien que je l'ai précisément réfuté par la raison et non par les sens comme l'a fait Diogène. Car les sens ne peuvent rien suggérer d'autre, à celui qui recherche la vérité, que les phénomènes de la nature dont il est déterminé à investiguer les causes, non cependant montrer être faux ce que l'intellect saisit clairement et distinctement être vrai. Car nous jugeons ainsi - au point que c'est notre méthode – que nous démontrons les choses que nous proposons, par des raisons clairement et distinctement perçues par l'intellect, les tenant au-dessus de tout ce qui leur semblerait contraire à ce que dictent les sens, qui comme nous l'avons dit, peuvent seulement déterminer l'intellect à rechercher ceci plutôt que cela, non toutefois le convaincre de fausseté quand il a perçu quelque chose clairement et distinctement.

PROPOSITIO VII.

Nullum corpus locum alterius ingreditur, nisi simul illud alterum locum alicujus alterius corporis ingrediatur.

DEMONSTRATIO. Vide Fig. Prop. seq.

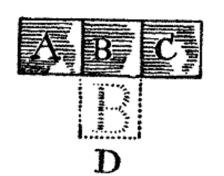
Si negas, ponatur, si fieri potest, corpus A ingredi locum corporis B, quod suppono ipsi A aequale, & à suo loco non recedere: ergo spatium, quod tantùm continebat B, jam (per Hypothes.) continet A & B: adeòque duplum substantiae corporeae, quàm antea continebat, quod (per Prop. 4. hujus) est absurdum: Ergo nullum corpus locum alterius ingreditur, &c. q.e.d.|[i197]

PROPOSITIO VIII.

Cùm corpus aliquod locum alterius ingreditur, eodem temporis momento locus ab eo derelictus ab alio corpore occupatur, quod ipsum immediatè tangit.

DEMONSTRATIO.

Si corpus B movetur versus D, corpora A & C eodem temporis momento ad se invicem accedent, ac se invicem | tangent, vel non. Si ad se invicem accedant, & tangant, conceditur intentum. Si verò non ad se invicem accedant, sed totum spatium à B derelictum, inter A & C interjaceat, ergo corpus aequale ipsi B (per Corol. Propos. 2. hujus, & Corol. Prop. 4. hujus) interjacet. At non (per Hypothes.) idem B: ergo aliud, quod eodem temporis momento ipsius locum ingreditur; & cum eodem temporis momento ingrediatur, nullum aliud potest esse, quam quod immediatè tangit, per Schol. Prop. 6. hujus; ibi enim demonstravimus, nullum dari motum ex uno loco in alium, qui tempus, quo brevius semper datur, non requirat: Ex quo sequitur, spatium corporis B eodem temporis momento ab alio corpore non posse occupari, quod per spatium aliquod moveri deberet, antequam ejus locum ingrederetur. Ergo tantùm corpus, quod B immediatè tangit, eodem temporis momento illius locum ingreditur, q.e.d.



SCHOLIUM.

Quoniam partes materiae realiter ab invicem distinguuntur (per Art. 61. Part. 1. Princip.), una absque aliâ esse potest (per Corol. Propos. 7. Part. 1.); nec ab invicem dependent: Quare omnia illa figmenta de Sympathiâ, & Antipathiâ, ut falsa, sunt rejicienda. Porrò cum causa alicujus effectûs semper positiva debeat esse (per Axiom. 8. Part. 1.), nunquam dicendum erit, quòd corpus aliquod movetur, ne detur vacuum: sed tantùm ex alterius impulsu.

PROPOSITION VII.

Nul corps n'entre dans le lieu d'un autre si en même temps cet autre n'entre dans le lieu d'un autre corps.

Démonstration

Vois la figure de la proposition suivante.

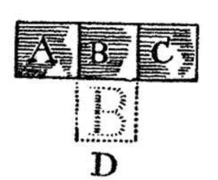
Si tu le nies est supposé, si faire se peut, un corps A entrant dans le lieu d'un corps B, que je suppose égal à A lui-même, et qui ne quitte pas son lieu ; donc l'espace qui contenait seulement B, contient maintenant (par hypothèse) A et B, à ce point le double de substance corporelle qu'il ne contenait avant, ce qui (par la prop. 4) est absurde. Donc nul corps n'entre dans le lieu d'un autre, etc. C.Q.F.D.

PROPOSITION VIII.

Quand un corps entre en quelque lieu d'un autre, le lieu qu'il quitte est au même moment occupé par un autre corps qui touche ce corps même immédiatement.

Démonstration

Si le corps B se meut vers D, les corps A et C au même moment se rapprochent l'un de l'autre et se touchent mutuellement ou non. S'ils se rapprochent l'un de l'autre et se touchent, la proposition est concédée. S'ils ne se rapprochent pas en vérité l'un de l'autre mais que s'interpose entre A et C la totalité de l'espace abandonné par B, donc (par le corollaire de la prop. 2 et le corollaire de la prop. 4, de cette partie) s'interpose un corps égal à B précisément. Mais (par hypothèse) pas le même B ; donc un autre qui entre au même moment dans le lieu de celui-ci même ; et comme il entre au même moment il ne peut être, par le scolie de la proposition 6 de cette partie, nul autre qu'un corps qui le touche immédiatement ; nous avons démontré en effet à cet endroit que ne se trouve aucun mouvement d'un lieu vers un autre qui ne requière un temps donné toujours plus bref ; de-là suit que l'espace du corps B ne peut pas être occupé au même moment par un autre corps qui devrait, avant d'entrer dans le lieu de B, se mouvoir à travers un certain espace. Donc seul un corps qui touche immédiatement B entre dans ce lieu au même moment. C.Q.F.D.



Scolie

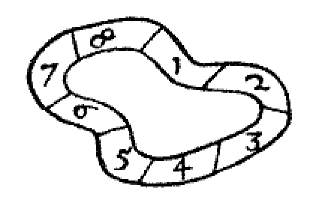
Puisque les parties de la matière se distinguent réellement l'une de l'autre (par l'article 61 de la 1° partie des Principes) l'une peut être sans une autre (par le corollaire de la proposition 7 de la 1° partie), et elles ne dépendent pas les unes des autres ; c'est pourquoi toutes ces fictions de sympathie et d'antipathie[36] doivent être rejetées comme fausses. En outre comme doit toujours être établie la cause d'un effet quelconque (par l'axiome 8 de la 1° partie), jamais il ne faudra dire qu'un certain corps se meut pour qu'il n'y ait pas de vide, mais seulement par l'impulsion d'un autre corps.

COROLLARIUM.

In omni motu integer Circulus corporum simul movetur.

DEMONSTRATIO.

Eo tempore, quo corpus 1 ingreditur locum corporis 2, hoc corpus 2, in alterius locum, putà 3, debet ingredi, | [i198] & sic porrò (per Propos. 7. hujus): Deinde eodem temporis momento, quo corpus 1 locum corporis 2 ingrediebatur, locus, à corpore 1 derelictus, ab alio occupari debet (per Prop. 8. hujus), putà 8, aut aliud, quod ipsum 1 immediatè tangit; quod cum fiat ex solo impulsu alterius corporis (per Scholium praeced.), quod hic supponitur esse 1, non possunt omnia haec corpora mota in eâdem rectâ lineâ esse (per Axiom. 21.): sed (per Definit. 9) integrum circulum describunt, q.e.d.

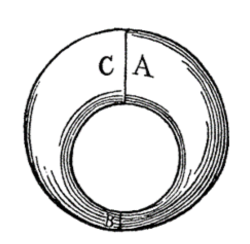


PROPOSITIO IX.

Si canalis ABC circularis sit aquâ plenus, & in A sit quadruplo latior, quàm in B, eo tempore, quo illa aqua (vel aliud corpus fluidum), quae est in A, versus B incipit moveri, aqua, quae est in B, quadruplo celeriùs movebitur.

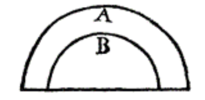
DEMONSTRATIO.

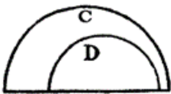
Cùm tota aqua, quae est in A movetur versus B, debet simul tantundem aquae ex C, quae A immediatè tangit, ejus locum ingredi (per Propos. 8. hujus): & ex B tantundem aquae locum C debebit ingredi (per eandem): ergo (per Ax. 14.) quadruplo celeriùs movebitur, q.e.d. Id, quod de circulari canali di|cimus, [i199] etiam est intelligendum de omnibus inaequalibus spatiis, per quae corpora, quae simul moventur, coguntur transire; demonstratio enim in caeteris eadem erit.



LEMMA.

Si duo Semicirculi ex eodem centro describantur, ut A & B: spatium inter peripherias erit ubique aequale: Si verò ex diversis centris describantur, ut C & D, spatium inter peripherias erit ubique inaequale.





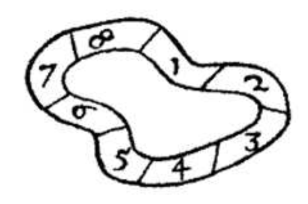
Demonstratio patet ex solâ definitione circuli.

Corollaire

En tout mouvement se meut un cercle complet de corps en même temps.

Démonstration

Au moment où le corps 1 entre dans le lieu du corps 2, ce corps 2 doit entrer dans un autre lieu, pense 3, et ainsi de suite (par la proposition 7 de cette partie) ; ensuite dans le même moment où le corps 1 entre dans le lieu du corps 2 le lieu abandonné par le corps 1 doit être occupé par un autre (par la proposition 8 de cette partie), pense 8, ou un autre qui précisément touche le corps 1 immédiatement ; et comme cela se fait de la seule impulsion d'un autre corps (par le scolie précédent) qui est supposé ici être le corps 1, tous ces corps ne peuvent pas être en ligne droite (par l'axiome 21) mais (par la définition 9) décrivent un cercle complet. C.Q.F.D.

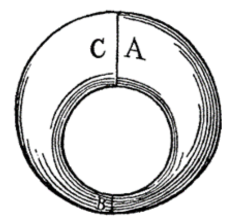


PROPOSITION IX.

Si un tuyau circulaire ABC est plein d'eau et est quatre fois plus large en A qu'en B, au moment où cette eau (ou un autre corps fluide) qui est en A, commence à se mouvoir vers B, l'eau qui est en B s'écoulera quatre fois plus vite.

Démonstration

Comme toute l'eau qui est en A se meut vers B, dans le même temps autant d'eau à partir de C qui touche immédiatement A, doit pénétrer son lieu (par la proposition 8 de cette partie) ; et autant d'eau devra pénétrer le lieu C, à partir de B (par cette même proposition) ; donc (par l'axiome 14) elle s'écoulera quatre fois plus vite. C.Q.F.D.



Ce que nous disons d'un tuyau circulaire doit s'entendre aussi de tous les espaces inégaux à travers lesquels sont contraints de passer des corps qui se meuvent ensemble ; la démonstration sera en effet la même dans les autres cas.

LEMME

Si deux demi-cercles sont inscrits à partir d'un même centre, comme A et B, l'espace entre les périmètres sera égal partout ; mais s'ils sont inscrits à partir de centres différents, comme C et D, l'espace entre les périmètres sera inégal partout.



La démonstration est évidente de la seule définition du cercle.

PROPOSITIO X.

Vide Fig. Propos. praeced.

Corpus fluidum, quod per Canalem ABC movetur, accipit indefinitos gradus celeritatis.

DEMONSTRATIO.

Spatium inter A & B est ubique inaequale (per Lemm. praec.); ergo (per Propos. 9. hujus) celeritas, quâ corpus fluidum per canalem ABC movetur, erit ubique inaequalis. Porro, cùm inter A & B indefinita spatia semper minora atque minora cogitatione concipiamus (per Prop. 5. hujus), etiam ipsius inaequalitates, quae ubique sunt, indefinitas concipiemus, ac proinde (per Propos. 9. hujus) celeritatis gradus erunt indefiniti, q.e.d.

Vide *Fig. Propos. 9.* [i200]

PROPOSITIO XI.

In *materiâ, quae per canalem ABC fluit, datur divisio in particulas indefinitas.*

DEMONSTRATIO.

Materia, quae per canalem ABC fluit, acquirit simul indefinitos gradus celeritatis (per Prop. 10. hujus), ergo (per Ax. 16.) habet indefinitas partes reverâ divisas, q.e.d. Lege Art. 34. & 35. Part. 2. Princip.

SCHOLIUM.

Hucusque egimus de naturâ motûs; oportet jam, ut ejus causam inquiramus, quae duplex est, primaria scilicet sive generalis, quae causa est omnium motuum, qui sunt in mundo; & particularis, à quâ fit, ut singulae materiae partes motus, quos priùs non habuerunt, acquirant. Ad generalem quod attinet, cùm nihil sit admittendum (per Propos. 14. Part. 1. & Schol. Prop. 17. ejusd. Part.), nisi quod clarè, & distinctè percipimus, nullamque aliam causam praeter Deum (materiae scilicet creatorem) clarè, & distinctè intelligamus, manifestè apparet, nullam aliam causam generalem praeter Deum esse admittendam. Quod autem hic de motu dicimus, etiam de quiete intelligendum venit.

PROPOSITIO XII.

Deus est causa principalis motûs.

PROPOSITION X.

Vois la figure de la proposition précédente.

Un corps fluide qui se meut dans le tuyau ABC, reçoit d'indéfinis degrés de vitesse.

Démonstration

L'espace entre A et B est partout inégal (par le lemme précédent) donc (par la proposition 9 de cette partie) la vitesse avec laquelle le corps fluide se meut dans le tuyau ABC sera partout inégale. En outre comme nous concevons entre A et B d'indéfinis espaces toujours plus petits ou plus grands (par la proposition 5 de cette partie), nous concevrons aussi ses inégalités, qui partout sont indéfinies, et par conséquent (par la proposition 9 de cette partie) les degrés de vitesse seront indéfinis. C.Q.F.D.

Vois la figure de la proposition IX.

PROPOSITION XI.

Dans la matière qui s'écoule par le tuyau ABC, se trouve une division en d'indéfinies petites parties.

Démonstration

La matière qui coule par le tuyau ABC acquiert en même temps d'indéfinis degrés de vitesse (par la proposition 10 de cette partie), donc (par l'axiome 16) elle a en vérité d'indéfinies parties divisées, C.Q.F.D.

Lis les articles 34 et 35 de la 2° partie des Principes.

Scolie

Jusque-là nous avons traité de la nature du mouvement ; il faut maintenant que nous en recherchions la cause, qui est double ; à savoir la cause première, autrement dit la générale, qui est cause de tous les mouvements qui sont dans le monde, et la cause particulière par laquelle se fait que des parties singulières de la matière acquièrent des mouvements qu'elles n'avaient pas auparavant. Ce qui touche à la générale, comme rien ne doit être admis (par la proposition 14 de la 1° partie et le scolie de la proposition 17 de cette partie) sinon que nous ne percevions clairement et distinctement, et que nous n'entendons clairement et distinctement nulle autre cause que Dieu (évidemment créateur de la matière) il apparaît manifestement qu'il ne faut admettre aucune cause générale autre que Dieu. Et ce que nous disons ici sur le mouvement, vient devoir aussi être dit sur le repos.

PROPOSITION XII.

Dieu est la cause principale du mouvement.

DEMONSTRATIO.

Inspiciatur Scholium proximè praecedens.

PROPOSITIO XIII.

Eandem quantitatem motûs, & quietis, quam Deus semel materiae impressit, etiamnum suo concursu conservat.[i201]

DEMONSTRATIO.

Cum Deus sit causa motûs, & quietis (per Propos. 12. hujus): etiamnum eâdem potentiâ, quâ eos creavit, conservat (per Ax. 10. Part. 1.); & quidem eâdem illâ quantitate, quâ eos primò creavit (per Corollar. Prop. 20. Part. 1.), q.e.d.

SCHOLIUM.

1. **Q**uamvis in Theologiâ dicatur, Deum multa agere ex beneplacito, & ut potentiam suam hominibus ostendat, tamen cùm ea, quae à solo ejus beneplacito pendent, non nisi divinâ revelatione innotescant, ista in Philosophiâ, ubi tantùm in id, quod ratio dictat, inquiritur, non erunt admittenda, ne Philosophia cum Theologiâ confundatur.

2. Quamvis motus nihil aliud sit in materiâ motâ, quàm ejus modus, certam tamen, & determinatam habet quantitatem, quae quomodo intelligenda veniat, patebit ex sequentibus. Lege Art. 36. Part. 2. Princ.

PROPOSITIO XIV.

Unaquaeque res, quatenus simplex, & indivisa est, & in se solâ consideratur, quantùm in se est, semper in eodem statu perseverat.

Propositio haec multis tanquam axioma est, eam tamen demonstrabimus.

DEMONSTRATIO.

Cum nihil sit in aliquo statu, nisi ex solo Dei concursu (per Prop. 12. Part. 1.), & Deus in suis operibus sit summè constans (per Corol. Propos. 20. Part. 1.): si ad nullas causas externas, particulares scilicet attendamus, sed rem in se solâ consideremus, affirmandum erit, quod illa, quantùm in se est, in statu suo, in quo est, semper perseverat, q.e.d. [i202]

Démonstration

Regarde soigneusement le scolie précédent.

PROPOSITION XIII.

La même quantité de mouvement et de repos que Dieu a imprimée une fois à la matière, il la conserve maintenant encore par son propre concours.

Démonstration

Comme Dieu est la cause du mouvement et du repos (par la proposition 12 de cette partie) maintenant encore il les conserve par la même puissance par laquelle il les a créés, (par l'axiome 10 de la 1° partie) ; et assurément dans cette même quantité qu'il les a créés au début (par le corollaire de la proposition 20 de la 1° partie). C.Q.F.D.

Scolie

1°) Même si est dit en théologie que Dieu fait beaucoup de choses par son bon plaisir et pour montrer sa puissance aux hommes, néanmoins comme ils ne connaissent[37] ce qui dépend de son bon plaisir que par révélation divine, cela même ne devra pas être admis en philosophie, où est recherché seulement ce que dicte la raison, afin de ne pas confondre la philosophie et la théologie.

2°) Bien que le mouvement ne soit rien d'autre dans la matière mue, qu'une manière d'être de celle-ci, il a cependant une quantité certaine et déterminée ; comment elle doit être comprise sera visible de ce qui suit. Lis l'article 36 de la 2° partie des Principes.

PROPOSITION XIV.

Chaque chose en tant qu'elle est simple, indivisée, et considérée en soi seule, persévère toujours, autant qu'il est en elle, dans le même état[38].

Cette proposition est pour beaucoup comme un axiome, néanmoins nous la démontrerons.

Démonstration

Comme rien n'est dans un certain état si ce n'est par le seul concours de Dieu (par la proposition 12, Partie I), et que Dieu dans ses œuvres est suprêmement constant (par le corollaire de la proposition 20, Partie I), si nous ne prêtons attention évidemment à aucune cause particulière extérieure, mais considérons la chose en soi seule, il faudra affirmer que celle-ci, autant qu'il est en elle, persévère dans son état dans lequel elle est. C.Q.F.D.

COROLLARIUM.

Corpus, quod semel movetur, semper moveri pergit, nisi à causis externis retardetur.

DEMONSTRATIO.

Patet hoc ex prop. praec.: attamen ad praejudicium de motu emendandum, lege Art. 37. & 38. Part. 2. Princip.

PROPOSITIO XV.

Omne corpus motum ex se ipso tendit, ut secundùm lineam rectam, non verò curvam pergat moveri.

Hanc propositionem inter axiomata numerare liceret, eam tamen ex praecedentibus sic demonstrabo.

DEMONSTRATIO.

Motus, quia Deum tantùm (per Propos. 12. hujus) pro causâ habet, nullam unquam ex se vim habet ad existendum (per Axiom. 10. Part. 1.): sed omnibus momentis à Deo quasi procreatur (per illa, quae demonstrantur, circa axioma jam citatum). Quapropter, quamdiu ad solam motûs naturam attendimus, nunquam ipsi durationem tribuere poterimus, tanquam ad ejus naturam pertinentem, quae major aliâ potest concipi. At si dicatur, ad naturam alicujus corporis moti pertinere, ut lineam curvam aliquam suo motu describat, magis diuturnam durationem motûs naturae tribueretur, quàm ubi supponitur, de corporis moti naturâ esse, tendere, ut moveri pergat secundùm lineam rectam (per Ax. 17.). Cùm autem (ut jam demonstravimus) talem durationem motûs naturae tribuere non possumus; ergo neque etiam ponere, quòd de corporis moti naturâ sit, ut secundùm ullam lineam curvam, sed tantùm ut secundùm rectam moveri pergat, q.e.d. [i203]

SCHOLIUM.

Haec Demonstratio videbitur forsan multis non magis ostendere, ad naturam motûs non pertinere, ut lineam curvam, quàm ut lineam rectam describat, idque propterea quòd nulla possit assignari recta, quâ minor sive recta sive curva non detur, neque ulla curva, quâ etiam alia curva minor non detur. Attamen, quamvis haec considerem, demonstrationem nihilominus rectè procedere judico: quandoquidem ipsa ex solâ universali essentiâ, sive essentiali differentiâ linearum, non verò ex uniuscujusque quantitate, sive accidentali differentiâ, id, quod demonstrandum proponebatur, concludit.

Corollaire

Une fois qu'un corps se meut, toujours il continue à se mouvoir, à moins d'être empêché par des causes extérieures.

Démonstration

C'est évident par la proposition précédente, néanmoins pour purger le préjugé sur le mouvement, lis les articles 37 et 38 de la 2° Partie des Principes.

PROPOSITION XV.

Tout corps mu, tend à continuer à se mouvoir par lui-même selon une ligne droite et non en vérité selon une ligne courbe[39].

Il est permis de mettre cette proposition au nombre des axiomes ; néanmoins je la démontrerai par ce qui précède, de cette façon :

Démonstration

Le mouvement, parce qu'il a seul Dieu pour cause (par la proposition 12 de cette partie), n'a aucune force pour exister par soi (par l'axiome 10 de la partie I) ; mais il est pour ainsi dire procréé à tout moment par Dieu (par ce qui est démontré à propos de l'axiome cité à l'instant). Pour cette raison, aussi longtemps que nous prêtons attention à la seule nature du mouvement, jamais nous ne pourrons attribuer, comme appartenant à sa nature une durée, qui pourrait être conçue plus grande qu'une autre.

Mais si est dit qu'appartient à la nature d'un corps mu quelconque, de décrire par son mouvement un certaine ligne courbe, serait attribué à la nature du mouvement une durée plus grande que quand est supposé appartenir à la nature du corps mu de tendre à se mouvoir selon une ligne droite (par l'axiome 17). Comme toutefois (comme nous l'avons déjà démontré) nous ne pouvons pas attribuer à la nature du mouvement une telle durée, donc nous ne pouvons pas non plus poser, qu'appartient à la nature d'un corps mu, de continuer à se mouvoir selon quelque ligne courbe, mais seulement selon une ligne droite. C.Q.F.D.

Scolie

Cette démonstration semblera peut-être montrer à beaucoup que n'appartient pas plus à la nature du mouvement qu'il décrive une ligne courbe, qu'une ligne droite, et cela pour la raison que ne peut être assigné aucune droite que n'en soit donnée une plus petite, soit droite, soit courbe, et aucune courbe que ne soit donnée aussi une autre courbe plus petite. Toutefois, même en prenant cela en considération, j'estime néanmoins procéder droitement dans la démonstration, puisqu'elle même conclut de la seule essence universelle autrement dit de la différence d'essence des lignes, mais pas de la quantité de chacune, autrement dit d'une différence accidentelle ; et c'est cela qui était proposé devoir être démontré.

Verùm ne rem per se satis claram demonstrando obscuriorem reddam, Lectores ad solam motûs definitionem remitto, quae nihil aliud de motu affirmat, quàm translationem unius partis materiae ex viciniâ &c. in viciniam aliorum, &c. Ideòque nisi hanc translationem simplicissimam concipiamus, hoc est, eam secundùm lineam rectam fieri, motui aliquid affingimus, quod in ejus definitione, sive essentiâ non continetur: adeòque ad ejus naturam non pertinet.

COROLLARIUM.

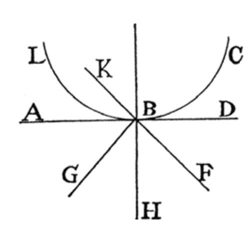
Ex propositione hac sequitur omne corpus, quod secundùm lineam curvam movetur, continuò à lineâ, secundum quam ex se pergeret moveri, deflectere; idque vi alicujus causae externae (per Propos. 14. hujus).

PROPOSITIO XVI.

Omne corpus, quod circulariter movetur, ut lapis ex. gr. in fundâ, continuò determinatur, ut secundùm tangentem pergat moveri.[i204]

DEMONSTRATIO.

Corpus, quod circulariter movetur, continuò à vi externâ impeditur, ne secundum lineam rectam pergat moveri (per Corol. praecedentis): quâ cessante corpus ex se perget se|cundùm lineam rectam moveri (per Propos. 15.). Dico praeterea corpus, quod circulariter movetur, à causâ externâ determinari, ut secundùm tangentem pergat moveri. Nam, si negas, ponatur lapis in B à fundâ ex. g. non secundùm tangentem BD determinari, sed secundùm aliam lineam ab eodem puncto extra, aut intra circulum conceptam, ut BF, quando funda ex parte L versus B venire supponitur, aut secundùm BG (quam intelligo cum lineâ BH, quae à centro ducitur per circumferentiam, eamque in puncto B secat, angulum constituere aequalem angulo FBH), si contrà supponatur funda ex parte C versus B venire. At, si lapis in puncto B supponatur à fundâ, quae ab L versus B circulariter movetur, determinari, ut versus F pergat moveri: necessariò (per Ax. 18.) ubi funda contrariâ determinatione à C versus B movetur, determinabitur, ut secundùm eandem lineam BF contrariâ determinatione pergat moveri, ac proinde versus Konon[40] verò versus G tendet, quod est contra hypothesin. Et cùm nulla linea, quae per punctum B potest duci, praeter tangentem statui possit, cum lineâ BH angulos ad eandem partem, ut DBH, & ABH, aequales efficiens* : nulla praeter tangentem datur, quae eandem hypothesin servare potest, sive funda ab L versus B, sive à C versus B moveatur, ac proinde nulla praeter tangentem statuenda est, secundùm quam tendit moveri, q.e.d.



En vérité pour ne pas rendre plus obscure, en la démontrant, une chose assez claire par soi, je renvoie le lecteur à la seule définition du mouvement, qui n'affirme rien d'autre du mouvement que le transfert d'une même partie de matière du voisinage etc. dans le voisinage d'autres parties etc. À ce point, si nous ne concevons pas ce transfert le plus simple qui soit, c'est-à-dire se faire selon une ligne droite, nous nous figurerons du mouvement quelque chose qui n'est pas contenu dans sa définition autrement dit son essence, et à ce point n'appartient pas à sa nature.

Corollaire

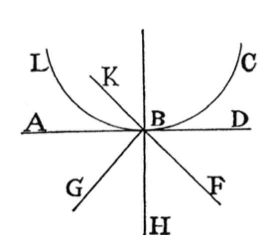
De cette proposition, suit que tout corps qui se meut selon une ligne courbe est dévié continuellement de la ligne sur laquelle il continuerait à se mouvoir de lui-même, et cela par la force de quelque cause extérieure (par la proposition 14 de cette partie).

PROPOSITION XVI.

Tout corps qui se meut circulairement, comme par ex. une pierre dans une fronde, est continuellement déterminé à continuer de se mouvoir selon la tangente au cercle.

Démonstration

Un corps qui se meut circulairement est continuellement empêché par une force extérieure de continuer à se mouvoir suivant une ligne droite (par le corollaire précédent) et la force cessant, le corps continuera de lui-même à se mouvoir suivant une ligne droite (par la proposition 15). Je dis en outre qu'un corps qui se meut circulairement continue de se mouvoir selon la tangente au cercle, déterminé par une cause extérieure. En effet, si tu le nies, est supposé une pierre en B par ex., déterminée par une fronde à se mouvoir non pas selon la tangente BD mais selon une autre ligne, conduite en dehors ou en dedans du cercle, menée du même point B, comme BF quand la fronde est supposée venir de L vers B, ou BG si la fronde est supposée à l'inverse venir de C vers B (j'entends que BG fait avec la ligne BH passant par le centre du cercle et le point B, un angle égal à l'angle FBH).

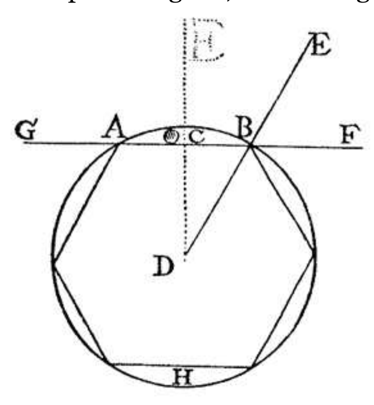


Mais si la pierre en B est supposée, quand la fronde se meut circulairement de L vers B, être déterminée à continuer de se mouvoir vers F, nécessairement (par l'axiome 18) quand la fronde se mouvra de C vers B, la pierre sera déterminée, par la détermination contraire, à continuer de se mouvoir selon la même ligne BF, et par suite vers K, mais non vers G ; ce qui est contre l'hypothèse. Et comme aucune ligne conduite par le point B ne peut être établie faire avec la ligne BH des angles égaux vers une même partie, comme DBH et ABH*, sinon la tangente, donc ne se trouve aucune ligne, sinon la tangente, qui puisse servir la même hypothèse, que la fronde se meuve de L vers B, ou se meuve de C vers B, et par suite aucune ligne suivant laquelle la pierre tend à se mouvoir ne doit être statuée, si ce n'est la tangente. C.Q.F.D.

**Patet ex Prop.* 18. *&* 19. *lib.* 3. *Elemt.*

ALITER.

Concipiatur, loco circuli, Hexagonum ABH circulo |[i205] inscriptum, & corpus C in uno latere AB quiescere: deinde concipiatur regula DBE (cujus unam extremitatem in centro D fixam, alteram vero mobilem suppono) circa centrum D moveri, secans continuò lineam AB. Patet, quòd si regula DBE, dum ita concipitur moveri, corpori C occurrat eo tempore, quo lineam AB ad angulos rectos secat, ipsa regula corpus C suo impulsu determinabit, ut secundùm lineam FBAG, versus G pergat moveri, hoc est, secundùm latus AB indefinitè productum. Verùm quia Hexagonum ad libitum assumpsimus, idem erit affirmandum de quâcunque aliâ figurâ, quam huic circulo concipimus posse inscribi: Nempe quòd, ubi corpus C, in uno figurae latere quiescens, à regulâ DBE impellitur eo tempore, quo ipsa latus illud ad angulos rectos secat, ab illâ regulâ determinabitur, ut secundùm illud latus indefinitè productum pergat moveri. Concipiamus igitur, loco Hexagoni, figuram rectilineam infinitorum laterum (hoc est, circulum ex def. Archimedis): patet regulam DBE, ubicunque corpori C occurrat, ipsi semper occurrere eo tempore, quo aliquod talis figurae latus ad angulos rectos secat, adeòque nunquam ipsi | [i206] corpori C occurret, quin ipsum simul determinabit, ut secundùm illud latus indefinitè productum pergat moveri. Cumque quodlibet latus ad utramvis partem productum, semper extra figuram cadere debeat, erit hoc latus indefinitè productum tangens figurae infinitorum laterum, hoc est, circuli. Si itaque loco regulae concipiamus fundam circulariter motam, haec lapidem continuò determinabit, ut secundùm tangentem pergat moveri, q.e.d.



Notandum hîc est, utramque hanc demonstrationem posse accommodari quibuslibet figuris curvilineis.

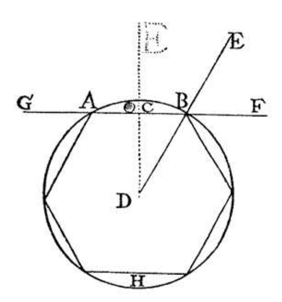
PROPOSITIO XVII.

Omne corpus, quod circulariter movetur, conatur recedere à centro circuli, quem describit.

[* Cela est visible par les propositions 18 et 19 du Livre III des Éléments d'Euclide[41].]

Autrement

Que l'on conçoive au lieu d'un cercle l'hexagone ABH inscrit dans un cercle, et le corps C quiescent sur le côté AB ; ensuite que l'on conçoive la règle DBE (dont je suppose l'extrémité D fixe au centre, et l'autre mobile) se mouvoir autour du centre D, coupant en continu la ligne AB. Il est clair que si la règle DBE, pendant qu'elle est conçue se mouvoir ainsi, rencontre le corps C au moment où elle coupe la ligne AB à angle droit, cette règle même, déterminera par sa poussée le corps C à continuer de se mouvoir vers G suivant la ligne FBAG, c'est-à-dire suivant le côté AB indéfiniment prolongé. En vérité parce que nous avons pris un hexagone selon notre bon plaisir, la même chose devra être affirmée de tout autre figure que nous concevons pouvoir être inscrite dans ce cercle : à savoir que quand le corps C, quiescent sur un côté de la figure, est poussé par la règle DBE au moment où celle-ci coupe précisément ce côté à angle droit, il sera déterminé par cette règle à continuer de se mouvoir sur ce côté indéfiniment prolongé. Concevons donc au lieu d'un hexagone une figure rectiligne d'infinis côtés (c'est-à-dire par la définition d'Archimède, un cercle), il est visible que la règle DBE, à quelque endroit qu'elle rencontre le corps C, le rencontre toujours précisément au moment où elle coupe à angle droit quelque côté d'une telle figure, si bien que jamais elle ne rencontrera le corps C, qu'elle ne le détermine en réalité en même temps à continuer de se mouvoir selon ce côté indéfiniment prolongé. Et comme le côté que l'on voudra, prolongé de part et d'autre doit toujours tomber en dehors de la figure, ce côté indéfiniment prolongé sera tangent à la figure d'infinis côtés, c'est-à-dire au cercle. C'est pourquoi si au lieu d'une règle nous concevons une fronde mue circulairement, elle déterminera continuellement la pierre à continuer de se mouvoir selon la tangente. C.Q.F.D.



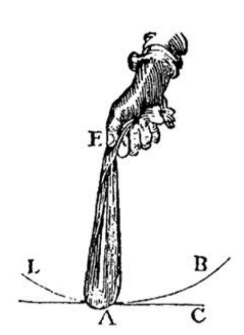
Il faut noter ici que l'une et l'autre démonstration peuvent s'accommoder à n'importe quelle figure curviligne.

PROPOSITION XVII

Tout corps qui est mu circulairement tend à s'éloigner du centre du cercle qu'il décrit.

DEMONSTRATIO.

QUamdiu aliquod corpus circulariter movetur, tamdiu cogitur ab aliquâ causâ externa, quâ cessante simul per|git moveri secundum lineam tangentem (per praeced.), cujus omnia puncta praeter id, quod circulum tangit, extra circulum cadunt (per Prop 16 lib. 3. El.) ac proinde longiùs à centro distant: Ergo, cùm lapis, qui circulariter movetur in fundâ EA, est in puncto A, conatur pergere secundum lineam, cujus omnia puncta longiùs distant à centro E, quàm omnia puncta circumferentiae LAB, quod nihil aliud est, quàm recedere conari à centro circuli, quem describit, q.e.d. i207



PROPOSITIO XVIII.

Si corpus aliquod, putà A, versus aliud corpus quiescens B moveatur, nec tamen B propter impetum corporis A aliquid suae quietis amittat; neque etiam A sui motûs aliquid amittet, sed eandem quantitatem motûs, quàm antea habebat, prorsus retinebit.

DEMONSTRATIO.

SI negas, ponatur corpus A perdere de suo motu, nec tamen id, quod perdidit, in aliud transferre, putà in B; |dabitur in naturâ, cum id contingit, minor quantitas motûs, quàm antea, quod est absurdum (per Prop. 13. hujus). Eodem modo procedit Demonstratio respectu quietis in corpore B, quare, si unum in aliud nihil transferat, B omnem suam quietem, & A omnem suum motum retinebit, q.e.d.





PROPOSITIO XIX.

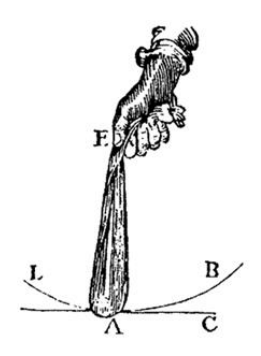
Motus, in se spectatus, differt à suâ determinatione versus certam aliquam partem; neque opus est, corpus motum, ut in contrariam partem feratur sive repellatur, aliquamdiu quiescere.

DEMONSTRATIO.

Ponatur, ut in praeced. corpus A versus B in directum moveri, & à corpore B impediri, ne ulteriùs pergat; ergo (per praeced.) A suum integrum motum retinebit; nec quantumvis minimum spatium temporis quiescet: attamen, cùm pergat moveri, non movetur versus eandem partem, versus quam priùs movebatur; supponitur enim à B impediri, ergo motu suo integro remanente,

Démonstration

Aussi longtemps qu'un corps quelconque est mu circulairement, aussi longtemps il est contraint par quelque force extérieure, laquelle cessant, il continue en même temps de



se mouvoir (par la proposition précédente) suivant la tangente dont tous les points, excepté celui qui touche le cercle, tombent en dehors du cercle (par la proposition 16 du Livre III des Éléments d'Euclide) et par suite sont à une plus grande distance du centre ; donc quand la pierre qui est mue circulairement dans la fronde EA est au point A, elle tente de continuer selon une ligne dont tous les points sont à une plus grande distance du centre E, que n'importe quel point de la circonférence LAB, et cela n'est rien d'autre que tenter de s'éloigner du centre du cercle qu'elle décrit. C.Q.F.D.

PROPOSITION XVIII.

Si un certain corps, pense A, se meut vers un autre corps B au repos, et que toutefois, par le choc du corps A, B ne perd rien de son repos, A non plus ne perdra rien de son mouvement, mais A retiendra absolument la même quantité de mouvement qu'il avait auparavant[42].

Démonstration

Si tu le nies, est supposé qu'un corps A perde de son mouvement et néanmoins ne





transfère pas ce qu'il a perdu à un autre corps, pense B ; sera donnée dans la nature, quand cela arrive, une quantité de mouvement moins grande qu'avant, ce qui est absurde (par la proposition 13 de cette partie). La démonstration procède de la même manière eu respect au repos du corps B, c'est pourquoi si l'un ne transfère rien à l'autre, B retiendra tout son repos et A tout son mouvement. C.Q.F.D.

PROPOSITION XIX.

Le mouvement considéré en soi, diffère de sa détermination vers un certain endroit quelconque, et il n'est pas nécessaire qu'un corps mu, pour être porté vers un endroit opposé, autrement dit être repoussé, soit au repos un certain temps.

Démonstration

Est posé, comme dans la démonstration précédente, le corps A se mouvoir vers la direction du corps B et être empêché par B de poursuivre plus loin ; donc (par la proposition précédente) A retiendra intégralement son mouvement, et ne sera pas le moindre instant au repos ; néanmoins comme il continue de se mouvoir il ne se mouvra pas vers le même endroit vers lequel il se mouvait auparavant - il est supposé en effet être empêché par B - donc il conservera intégralement son mouvement et se mouvra,

atque determinatione priore amissâ |i208 versus contrariam movebitur partem, non verò versus ullam aliam (per illa, quae cap. 2. Diopt. dicta sunt); ideòque (per Ax. 2.) determinatio ad essentiam motus non pertinet, sed ab ipsâ differt, nec corpus motum, cum repellitur, aliquamdiu quiescit, q.e.d.

COROLLARIUM.

Hinc sequitur motum non esse motui contrarium.

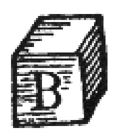
PROPOSITIO XX.

Si corpus A corpori B occurrat, & ipsum secum rapiat, tantum motûs, quantum B propter occursum A ab ipso A acquirit, de suo motu A amittet.

DEMONSTRATIO.

SI negas, ponatur B plus aut minus motûs ab A acquirere, quàm A amittit; tota illa differentia erit addenda vel | subtrahenda quantitati motûs totius naturae, quod est absurdum (per Propos. 13. hujus). Cùm ergo neque plus neque minus motûs corpus B possit acquirere, tantum ergo acquiret, quantum A amittet, q.e.d.





PROPOSITIO XXI.*

Si *corpus A duplo majus sit, quàm B, & aequè celeriter moveatur, habebit etiam A duplo majorem motum, quàm B, sive vim ad aequalem celeritatem cum B retinendam.*

* Vid Fig. Prop. praec.

DEMONSTRATIO.

Ponatur e.g. loco A bis B, id est (ex Hyp.) unum A in duas aequales partes divisum, utrumque B habet vim ad manendum in statu, in quo est (per Prop 14. hujus), eaque vis in utroque (ex Hyp.) est aequalis; si jam haec duo B jungan|tur, i209 suam celeritatem retinendo, fiet unum A, cujus vis, & quantitas erit aequalis duobus B sive dupla unius B, q.e.d.

Nota, hoc ex solâ motûs definitione etiam sequi; quò enim corpus, quod movetur, majus est, eò plus materiae datur, quae ab aliâ separatur: daturque igitur plus separationis, hoc est (per Defin. 8.), plus motûs. Vide quae 4°. notavimus circa motûs definitionem.

sa première détermination étant perdue, vers l'endroit opposé, mais non vers quelque autre endroit (par ce qui est dit au chapitre 2 de la Dioptrique[43]) ; à ce point (par l'axiome 2) la détermination n'appartient pas à l'essence du mouvement, mais en diffère en réalité, et, quand le corps en mouvement est repoussé, il n'est au repos à aucun moment. C.Q.F.D.

Corollaire

De-là suit que le mouvement ne s'oppose pas au mouvement.

PROPOSITION XX.

Si un corps A, rencontre un corps B, et l'entraîne entièrement avec lui, A perdra de son mouvement, autant que B, par sa rencontre avec A, acquiert de mouvement de A lui-même[44].

Démonstration

Si tu le nies, est supposé que B acquiert plus ou moins, de mouvement que A ne perd ;





cette entière différence devra être ajoutée ou retranchée à la quantité de mouvement de la nature tout entière, ce qui est absurde (par la proposition 13). Donc comme le corps B ne peut acquérir ni plus ni moins de mouvement, donc il en acquerra autant qu'en perdra A ; C.Q.F.D.

PROPOSITION XXI. *

Si un corps A est deux fois plus grand que B, et se meut pareillement vite, A aura aussi un mouvement deux fois plus grand que B autrement dit la force pour conserver une vitesse égale à celle de B.

* Vois la figure précédente.

Démonstration

Est supposé par ex. au lieu de A, deux fois B ; c'est-à-dire (par hypothèse), A lui-même divisé en deux parties égales ; l'un et l'autre B (par la proposition 14 de cette partie) aura la force de demeurer dans l'état où il est, et cette force (par hypothèse) est égale en chacun ; si maintenant ces deux B sont joints en conservant leur vitesse, il se fera un seul A, dont la force et la quantité seront égales à celles de deux B, autrement dit double d'un seul B ; C.Q.F.D.

Note que de cette seule définition du mouvement suit en effet que plus un corps qui se meut est grand, plus se trouve de matière qui se sépare de l'autre, et plus donc se trouve de séparation c'est-à-dire (par la définition 8) de mouvement. Vois ce que nous avons noté au 4° sur la définition du mouvement.

PROPOSITIO XXII.*

Si corpus A aequale sit corpori B, & A duplo celeriùs quàm B moveatur, vis sive motus in A, erit duplus ipsius B.

* Vid. Fig. Propos. 20.

DEMONSTRATIO.

Ponatur B, cùm primò certam vim se movendi acquisivit, acquisivisse quatuor gradus celeritatis. Si jam nihil accedat, perget moveri (per Propos. 14. hujus), & in suo statu perseverare: supponatur denuo novam aliam vim acquirere ex novo impulsu priori aequalem, quâpropter iterum acquiret ultra quatuor priores, alios quatuor gradus celeritatis, quos etiam (per eand. Propos.) servabit, hoc est, duplo celeriùs, hoc est, aequè celeriter ac A movebitur, & simul duplam habebit vim, hoc est, aequalem ipsi A, quare motus in A est duplus ipsius B, q.e.d.

Nota, *nos hîc per vim in corporibus motis, intelligere quantitatem motûs, quae quantitas in aequalibus corporibus pro celeritate motûs major esse debet, quatenus eâ celeritate corpora aequalia, à corporibus immediatè tangentibus magis eodem tempore separantur, quâm si tardiùs moverentur: adeòque (per Definit. 8.) plus motûs etiam habent: In quiescentibus autem per vim resistendi intelligere quantitatem quietis. Ex quibus sequitur*

COROLLARIUM I.

Quò corpora tardiùs moventur, eò magis de quiete participant: |i210 corporibus enim celeriùs motis, quae ipsis occurrunt, & minorem, quàm ipsa, vim habent, magis resistunt, & etiam minùs à corporibus immediatè tangentibus separantur.

COROLLARIUM II.

Si corpus A duplo celeriùs moveatur, quàm corpus B, & B duplo majus sit, quàm A, tantundem motûs est in B majori, quàm in A minori, ac proinde etiam aequalis vis.

DEMONSTRATIO.

Sit B duplo majus, quàm A, & A duplo celeriùs moveatur, quàm B, & porrò C duplo minus sit, quàm B, & duplo tardiùs moveatur, quàm A: ergo B (per Propos. 21. hujus) duplo majorem habebit motum, quàm C, & A (per Prop. 22. hujus) duplo majorem motum habebit, quàm C: ergo (per Axiom. 15.) B & A aequalem motum habent; est enim utriusque motus ejusdem tertii C duplus, q.e.d.

PROPOSITION XXII. *

Si le corps A est égal au corps B, et A se meut deux fois plus vite que B, la force autrement dit le mouvement en A, sera double de celui de B lui-même.

[* Vois la figure de la proposition 20.]

Démonstration

Est posé que B, quand il acquiert initialement une certaine force pour se mouvoir, a acquis quatre degrés de vitesse. Si maintenant il ne rencontre rien, il continuera de se mouvoir (par la proposition 14 de cette partie) et persévérera dans son état ; est supposé à nouveau qu'il acquiert par une nouvelle impulsion, une nouvelle autre force égale à la première, il acquerra pour cette raison quatre autres degrés de vitesse de plus, qu'il conservera aussi (par la même proposition), c'est-à-dire qu'il se déplacera deux fois plus vite, c'est-à-dire aussi vite que A, et en même temps il aura une force double c'est-à-dire égale à celle de A lui-même, c'est pourquoi le mouvement en A est double de celui de B précisément. C.Q.F.D.

Note qu'ici par force, nous entendons dans les corps en mouvement, une quantité de mouvement, qui, dans des corps égaux, doit être plus grande à proportion de la vitesse du mouvement, en tant que dans un même temps, par cette vitesse, des corps égaux se séparent plus des corps qui leur sont immédiatement tangents que s'ils se mouvaient plus lentement ; à ce point ils ont (par la définition 8) plus de mouvement aussi ; toutefois dans les corps quiescents nous entendons par force de résistance une quantité de repos. D'où suit :

Corollaire I.

Plus des corps se meuvent lentement, plus ils participent du repos ; en effet ils résistent plus aux corps se mouvant plus vite qui les rencontrent et ont une force moins grande que ces mêmes corps, et aussi se séparent moins des corps immédiatement adjacents.

Corollaire II.

Si le corps A se meut deux fois plus vite que le corps B, et que B est deux fois plus grand que A, le mouvement est exactement aussi grand en B qu'il est moins grand en A, et par suite leur force aussi est égale.

Démonstration

Soit B deux fois plus grand que A, et A se meut deux fois plus vite que B ; et en outre C deux fois plus petit que B, et qui se meut deux fois plus lentement que A : donc B (par la proposition 21 de cette partie) aura un mouvement deux fois plus grand que C, et A (par la proposition 22 de cette partie) aura un mouvement deux fois plus grand que C ; donc (par l'axiome 15) B et A ont un mouvement égal ; l'un et l'autre mouvement en effet est double du même troisième C ; C.Q.F.D.

COROLLARIUM III.

Ex his sequitur, *motum à celeritate distingui*. Concipimus enim corporum, quae aequalem habent celeritatem, unum plus motûs habere posse, quàm aliud (per Propos. 21. hujus): & contrà, quae inaequalem habent celeritatem, aequalem motum habere posse (per Corol. praeced.). Quod idem etiam ex solâ motûs definitione colligitur: nihil enim aliud est, quàm translatio unius corporis ex viciniâ &c.

Verùm hîc notandum, Corollarium hoc tertium primo non repugnare: Nam celeritas duobus modis à nobis concipitur, vel quatenus corpus aliquod magis, aut minùs eodem tempore à corporibus illud immediatè tangentibus separatur, & eatenus motûs vel quietis plus vel minus participat, vel quatenus eodem tempore majorem vel minorem lineam describit, & eatenus à motu distinguitur.|[i211] *Potuissem hîc alias propositiones adjungere ad uberiorem explicationem Propositionis 14. hujus Partis, & vires rerum in quocunque statu, sicut hic circa motum fecimus, explicare: sed sufficiet Art. 43. Part. 2. Princip. perlegere, & tantùm unam propositionem annectere, quae necessaria est ad ea, quae sequentur, intelligenda.*

PROPOSITIO XXIII.

Cùm *modi alicujus corporis variationem pati coguntur, illa variatio semper erit minima, quae dari potest.*

DEMONSTRATIO.

Satis clarè sequitur haec Propositio ex Propos. 14. hujus.

PROPOSITIO XXIV. *REG.* 1.*

*Vid. Fig. Prop. 20.

Si *duo corpora, putà A & B, essent planè aequalia, & in directum, versus se invicem aequè velociter moverentur, cùm sibi mutuò occurrunt, utrumque in contrariam partem reflectetur nullâ suae celeritatis parte amissâ.*

In hac hypothesi clarè patet, quòd, ut horum duorum corporum contrarietas tollatur, vel utrumque in contrariam partem reflecti, vel unum alterum secum rapere debeat; nam quoad determinationem tantùm, non verò quoad motum sibi sunt contraria.

Corollaire III.

De-là suit que *le mouvement se distingue de la vitesse*. Concevons en effet des corps qui ont une vitesse égale, l'un peut avoir plus de mouvement que l'autre (par la proposition 21 de cette partie) et au contraire des corps qui ont une vitesse inégale peuvent avoir un mouvement égal (par le corollaire précédent). Et la même chose aussi découle de la seule définition du mouvement : il n'est rien d'autre en effet que le transfert d'un corps depuis les corps voisins etc.

En vérité il faut noter ici que ce troisième corollaire ne répugne pas au premier ; car la vitesse est conçue pas nous de deux manières ou bien en tant qu'un certain corps dans un même temps se sépare plus ou moins des corps immédiatement adjacents à lui, et en cela le mouvement participe plus ou moins du repos, ou bien en tant que dans le même temps ce même corps décrit une ligne plus grande ou moins grande et en cela il se distingue du mouvement. Je pourrais ici ajouter d'autres propositions pour une plus ample explication de la proposition 14 de cette partie et expliquer les forces des choses en un état quelconque comme nous avons fait ici sur le mouvement ; mais il suffira de lire jusqu'au bout l'article 43 de la Partie II des Principes[45] *et annexer la seule proposition qui est nécessaire pour comprendre ce qui suit.*

PROPOSITION XXIII.

Quand les manières d'être d'un certain corps sont forcées de souffrir un changement, ce changement sera toujours le plus petit qui puisse se trouver.

Démonstration

Cette proposition suit assez clairement de la proposition 14 de cette partie.

PROPOSITION XXIV.

RÈGLE 1 *

[* vois la figure de la proposition 20.]

Si deux corps, pense A et B, sont égaux en tout, et se meuvent l'un vers l'autre sur une ligne droite avec une vitesse égale, quand ils se rencontreront, l'un et l'autre sera réfléchi en sens contraire sans rien perdre de sa vitesse.

Est parfaitement visible dans cette hypothèse, que pour supprimer ce qui est contraire dans ces deux corps, ou bien les deux corps sont réfléchis dans le sens contraire ou bien l'un des corps doit emporter l'autre avec lui ; car ils sont contraires entre eux, seulement quant à la détermination vers une certaine partie de l'extension[46], et non en vérité quant au mouvement.

DEMONSTRATIO.

Cum A & B sibi mutuò occurrunt, aliquam variationem pati debent (per Ax. 19.): cùm autem motus motui non sit contrarius (per Corol. Propos. 19. hujus), nihil sui motûs amittere cogentur (per Ax. 19.): Quam ob rem in solâ determinatione fiet mutatio: sed unius determinationem tantum, putà B, non possumus concipere mutari, nisi A, à quo mutari |[i212] deberet, fortius esse supponamus (per Ax. 20.). At hoc esset contra hypothesin: ergo cùm mutatio determinationis in uno tantùm fieri non possit, fiet in utroque, deflectentibus scilicet A & B in contrariam partem, non verò versus ullam aliam (per illa, quae cap. 2. Dioptric. dicta sunt), & motum suum integrum retinentibus, q.e.d.

PROPOSITIO XXV. *

Reg. 2.

* Vid. Fig. Prop. 27.

Si mole essent inaequalia, B nempe majus, quàm A, caeteris ut prius positis, tunc solum A reflectetur, & utrumque eâdem celeritate perget moveri.

DEMONSTRATIO.

Cum A supponatur minus, quàm B, habebit etiam (per Propos. 21. hujus) minorem vim, quàm B; cùm autem in hac hypothesi, ut in praecedenti, detur contrarietas in solâ determinatione, adeòque, ut in Prop. praeced. demonstravimus, in solâ determinatione variatio fieri debeat: fiet tantùm in A, & non in B (per Ax. 20.): quare A tantùm in contrariam partem à fortiori B reflectetur, suam integram celeritatem retinendo, q.e.d.

PROPOSITIO XXVI.*

* Vid. Fig. Prop. 27.

Si *mole, & celeritate sint inaequalia, B nempe duplo majus, quàm A, motus verò in A duplo celerior, quàm in B, caeteris ut priùs positis, ambo in contrariam partem reflectentur, unoquoque suam, quam habebant, celeritatem retinente.*

DEMONSTRATIO.

Cum A & B versus se invicèm moventur, secundùm hypothesin, tantundem motûs est in uno, quam in alio (per Corol. 2. Propos. 22. hujus):

Démonstration

Quand A et B se rencontrent l'un l'autre, ils doivent subir quelque changement (par l'axiome 19) ; toutefois comme le mouvement n'est pas contraire au mouvement (par le corollaire de la proposition 19 de cette partie) ils ne sont pas contraints de perdre de leur mouvement (par l'axiome 19). C'est pourquoi le changement se fera dans la seule détermination vers certaine partie ; mais nous ne pouvons pas concevoir la détermination d'un seul seulement, pense B, à moins de supposer que A d'où il devrait changer sa détermination soit plus fort (par l'axiome 20). Mais ce serait contre l'hypothèse ; donc comme la détermination ne peut pas se faire dans un seul seulement, elle se fera évidemment dans les deux, A et B étant défléchis vers la partie opposée, non en vérité (par ce qui est dit au chapitre 2 de la Dioptrique) dans aucune autre direction, leur mouvement étant conservé intégralement. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXV *

RÈGLE 2

* Vois la figure de la proposition 27.

Si les masses sont inégales, à savoir B d'une masse plus grande que A, le reste posé comme précédemment, alors seul A est défléchi et l'un et l'autre corps continue de se mouvoir avec la même vitesse.

Démonstration

Comme A est supposé de masse moins grande que B, il aura aussi (par la proposition 21 de cette partie) une force moins grande que B ; comme cependant, dans cette hypothèse comme dans la précédente, est posé que les corps sont contraires dans la seule détermination vers une certaine partie, à ce point, comme nous avons démontré dans la proposition précédente que le changement doit se faire dans la seule détermination, il se fera en A seulement et non en B (par l'axiome 20) ; c'est pourquoi A seulement est réfléchi dans la partie opposée par B plus fort, en gardant sa vitesse intégralement. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXVI.

[* Vois la figure de la proposition 27.]

Si les corps sont inégaux par la masse et la vitesse, à savoir B deux fois plus grand que A, mais le mouvement en A deux fois plus rapide qu'en B, le reste étant comme posé préalablement : les deux corps sont réfléchis dans la partie opposée, chacun conservant la vitesse qu'il avait.

Démonstration

Comme A et B se meuvent l'un vers l'autre, selon l'hypothèse autant de mouvement se trouve en l'un qu'en l'autre (par le corollaire II de la proposition 22 de cette partie) ;

quare motus unius motui alterius |[i213] non contrariatur (per Corol. Prop. 19. hujus), & vires in utroque sunt aequales (per Corol. 2. Propos. 22. hujus): quare haec hypothesis prorsus est similis hypothesi Propositionis 24. hujus: adeòque per ejusdem demonstrationem A & B in contrariam partem, suum motum integrum retinendo, reflectentur, q.e.d.

COROLLARIUM.

Ex tribus hisce praecedentibus Propositionibus clarè apparet, quòd determinatio unius corporis aequalem vim requirat, ut mutetur, quàm motus: unde sequitur, corpus, quod plus, quàm dimidium suae determinationis, & plus, quàm dimidiam partem sui motûs amittit, plus mutationis pati, quàm id, quod totam suam determinationem amittit.

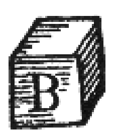
PROPOSITIO XXVII. *REG.* 3.

Si *mole sint aequalia, sed B tantillo celerùs moveatur, quàm A, non tantùm A in contrariam partem reflectetur, sed etiam B dimidiam partem celeritatis, quâ A excedit, in A transferet, & ambo aequè celeriter pergent moveri versus eandem partem.*

DEMONSTRATIO.

A (ex Hyp.) non tantùm suâ determinatione opponitur B, sed etiam suâ tarditate, quatenus illa de quiete par|ticipat (per Corol. 1. Prop. 22. hujus): unde quamvis in contrariam partem reflectatur, & sola determinatio mutetur, non ideò tollitur omnis horum corporum contrarietas: quare (per Ax. 19.) & in determinatione, & in motu variatio fieri debet: sed cùm B ex hypothesi celeriùs, quàm A moveatur, erit B (per Propos. 22. hujus) fortiùs, quàm A; quare (per Ax. 20.) mutatio in A à B procedet, à quo in contrariam partem reflectetur, quod erat primum.|[i214]





Deinde quamdiu tardiùs, quàm B, movetur, ipsi B (per Corol. 1. Propos. 22. hujus) opponitur: ergo tamdiu variatio fieri debet (per Ax. 19.), donec non tardiùs, quàm B moveatur. Ut autem celeriùs, quàm B, moveatur, à nulla causâ adeò forti in hac hypothesi cogitur; <want indien 't van B gedreven kond werden zoodanich, dat het snelder dan B bewoogen wierd; zoo zouden deze lichamen meer verandering als nodich was lijden, om hun tegenstrijdicheit weg te nemen, die waarlijk (als nu terstont is bewezen) weg genomen wert, als A niet trager dan B wert bewoogen, en derhalve (*voorst. 23 dezes*) kan 't van B niet werde gedreven dat het

le mouvement de l'un n'est donc pas contraire à celui de l'autre (par le corollaire de la proposition 19 de cette partie) et les forces sont égales en chacun d'eux (par le corollaire II de la proposition 22 de cette partie) ; c'est pourquoi cette hypothèse est absolument semblable à l'hypothèse de la proposition 24 de cette partie, si bien que par la même démonstration, A et B sont réfléchis dans la partie opposée en gardant intégralement leur mouvement. C.Q.F.D.

Corollaire

De ces trois propositions qui précèdent il apparaît clairement que la détermination d'un corps requiert pour changer, une force égale au mouvement ; d'où suit qu'un corps qui perd plus de la moitié de sa détermination et plus d'une demi-part de son mouvement, subit plus de changement que celui qui perd sa détermination tout entière.

PROPOSITION XXVII.

RÈGLE 3.

Si les masses sont égales mais que B se meut un peu plus vite que A, non seulement A est réfléchi dans la partie opposée, mais encore B transfère la moitié de sa vitesse qui excède celle de A, et les deux continuent de se mouvoir vers la même partie à la même vitesse.

Démonstration





A (par hypothèse), non seulement est opposé à B par sa détermination vers une certaine partie, mais encore par sa lenteur en tant qu'elle participe du repos (par le corollaire 1 de la proposition 22 de cette partie) ; d'où, bien qu'il soit réfléchi dans la partie opposée et que seule la détermination soit changée, ce n'est pas pour cela que toute contrariété est supprimée de leurs corps ; c'est pourquoi (par l'axiome 19), le changement doit se faire à la fois dans la détermination et dans le mouvement, mais comme par hypothèse B se meut plus vite que A, B (par la proposition 22 de cette partie) sera plus fort que A ; c'est pourquoi (par l'axiome 20) le changement en A procède de B, par lequel il est réfléchi dans la partie opposée, ce qui était le premier point.

Ensuite, aussi longtemps que A se meut plus lentement que B, il s'oppose à B justement (par le corollaire 1 de la proposition 22 de cette Partie) ; donc le changement (par l'axiome 19) doit se faire jusqu'à ce qu'il ne se meuve pas plus lentement que B. toutefois il n'est contraint, dans cette hypothèse, par aucune cause, forte au point de se mouvoir plus vite que B ; <car s'il pouvait être repoussé par B de façon à se mouvoir plus vite que B, les deux corps devraient subir un changement plus grand que celui nécessaire pour pouvoir excéder leur contrariété. Et celle-ci en réalité (comme démontré à l'instant) est excédée quand A ne se meut pas plus lentement que B et donc A (par la proposition 23) ne peut pas être repoussé par B de façon à se mouvoir plus

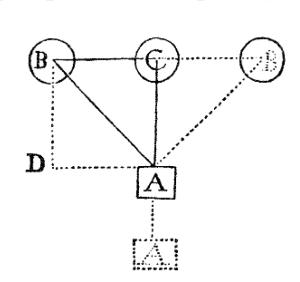
snelder als B zelf bewoogen werde,> cum igitur neque tardiùs, quàm B, moveri possit, cùm à B impellatur, neque celeriùs, quàm B, aequè ergo celeriter, ac B, perget moveri. Porrò si B minus, quam dimidiam partem excessûs celeritatis in A transferat, tunc A tardiùs, quam B perget moveri: Si verò plus, quàm dimidiam partem, tunc A celeriùs, quàm B perget moveri; quod utrumque absurdum est, ut jamjam demonstravimus; ergo variatio eousque continget, donec B dimidiam partem excessûs celeritatis in A transtulerit, quam B (per Propos. 20. hujus) amittere debet, adeòque ambo aequè celeriter sine ullâ contrarietate pergent moveri versus eadem partem, q.e.d.

COROLLARIUM.

HInc *sequitur, quò corpus aliquod celeriùs movetur, eo magis determinatum esse, ut, secundùm quam lineam movetur, moveri pergat: & contrà, quò tardius, eo minus determinationis habere.*

SCHOLIUM.

Ne hîc Lectores vim determinationis cum vi motûs confundant, visum fuit pauca adjungere, quibus vis determinationis à vi motus distincta explicetur. Si igitur corpora A & C aequalia, & aequali celeritate versus se invicem in directum mota concipiantur, haec duo (per Prop. 24. hujus) in contrariam partem, suum motum integrum retinendo, reflectentur: Verùm si corpus C sit in B, & obliquè versus A |[i215] moveatur, perspicuum est, ipsum jam minùs determinatum esse, ad se movendum secundùm lineam BD, vel CA; quare | quamvis aequalem cum A habeat motum, tamen vis determinationis C, in directum versus A moti, quae aequalis est cum vi determinationis corporis A, major est vi determinationis ipsius C, ex B versus A moti, & tantò major, quantò linea BA major est lineâ CA: quantò enim linea BA major est lineâ CA, tantò etiam plus temporis (ubi B, & A aequè celeriter, ut hîc supponuntur, moventur) requirit B, ut secundùm lineam BD, vel CA, per quam determinationi corporis A contrariatur, moveri possit: adeòque, ubi C obliquè ex B ipsi A occurrit, determinabitur, ac si secundùm lineam AB versus B (quod suppono, ubi in eo puncto est, quo linea AB lineam BC productam secat, aequè distare a C, ac C distat a B) pergeret moveri; A verò, suum integrum motum, & determinationem retinendo, perget versus C moveri, corpusque B secum pellet, quandoquidem B, quamdiu secundùm diagonalem AB ad motum determinatum est, & aequali cum A celeritate movetur, plus temporis requirit, quàm A, ut aliquam partem lineae AC suo motu describat, & eatenus determinationi corporis A, quae fortior est,



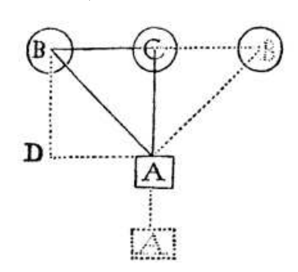
vite que B lui-même> donc comme A ne peut pas, quand il est heurté par B, se mouvoir plus lentement que B, ni plus vite que B, il continuera donc de se mouvoir à la même vitesse que B. En outre si B transfère en A, moins de la moitié de sa part d'excès de vitesse, alors A continuera de se mouvoir plus lentement que B ; mais si plus de la moitié, alors A continuera de se mouvoir plus vite que B ; et, comme nous l'avons juste démontré, l'un et l'autre est absurde ; donc le changement se poursuivra jusqu'à ce que B ait transféré en A, la moitié de la part d'excès de vitesse que B doit perdre (par la proposition 20 de cette partie), si bien que les deux continueront de se mouvoir vers la même partie, à la même vitesse sans aucune contrariété. C.Q.F.D.

Corollaire

De-là *suit que plus un corps quelconque se meut vite, plus il est déterminé à continuer de se mouvoir selon la ligne où il se meut, et au contraire plus il se meut lentement moins il a de détermination.*

Scolie

Pour que les lecteurs ne confondent pas ici la force de la détermination avec la force du mouvement, il a paru clair d'ajouter peu de mots qui expliquent ce qui distingue la force de détermination, de la force du mouvement. Si donc les corps A et C sont conçus égaux et mus à égale vitesse l'un vers l'autre sur une droite, ces deux (par la proposition 24) se réfléchiront vers les parties opposées en gardant leur mouvement en intégralité ; mais si le corps C, est en B, et se meut obliquement vers A, il est clair que lui-même maintenant est moins déterminé à se mouvoir selon la ligne BD, ou CA ; c'est pourquoi bien qu'il ait un mouvement égal à celui de A, néanmoins la force de détermination de C mu en droite direction vers A, qui est égale à la force de détermination du corps A, est plus grande que la force de détermination de C lui-même mu de B vers A, et d'autant plus grande que la ligne BA est plus grande que la ligne CA ; car d'autant plus grande est la ligne BA, d'autant plus aussi B requiert de temps (quand B et A se meuvent avec une vitesse égale, comme ils sont supposés ici), pour pouvoir se mouvoir selon la ligne BD ou CA par laquelle il s'oppose à la détermination du corps A ; si bien que quand C rencontre obliquement A justement à partir de B, il sera déterminé de la même manière que s'il continuait de se mouvoir vers *B'* [47], suivant la ligne *AB*' (je suppose que *B'* est ce point où la ligne *AB'* coupe le prolongement de la ligne BC, à égale distance de C que C de B) ; en vérité A continuera de se mouvoir vers C en retenant intégralement son mouvement et sa détermination et poussera avec lui le corps B, puisque B, aussi longtemps qu'il est déterminé à se mouvoir suivant la diagonale AB et se meut à une vitesse égale à celle de A, requiert plus de temps que A pour décrire par son mouvement une partie quelconque de la ligne AC, et en cela il s'oppose à la détermination du corps A qui est plus fort. Mais pour que la force de détermination de C justement, mu de B vers A soit,



opponitur. Sed ut vis determinationis ipsius C ex B versus A moti, quatenus de lineâ CA participat, aequalis sit cum vi determinationis ipsius C in directum versus A moti, (vel ex Hyp. ipsius A) necessariò B tot gradus motûs supra A debebit habere, quot partibus linea BA major est lineâ CA, tumque, ubi corpori A obliquè occurrit, A in contrariam partem versus A & B versus B, unoquoque suum integrum motum retinente, reflectentur.

Verùm, si excessus B supra A major sit, quàm excessus lineae BA supra lineam CA, tum B repellet A versus A, eique tantum sui motûs tribuet, donec motus B ad motum A se habeat, ut linea BA ad lineam CA, & |i216 tantum motûs, quantum in A transtulit, amittendo, perget versus quam priùs movebatur partem, moveri. Ex. gr. si linea AC sit ad lineam AB, ut 1 ad 2, & motus corporis A ad motum corporis B ut 1 ad 5, tum B transferet in A unum gradum sui motûs, ipsumque in contrariam partem repellet, & B cum quatuor residuis gradibus perget versus eandem partem, versus quam priùs tendebat, moveri.

PROPOSITIO XXVIII. *REG.* 4.*

* Vid. Fig. Prop. 27.

Si *corpus A planè quiesceret, essetque paulò majus, quàm B, quâcunque cum celeritate B moveatur versus A, nunquam ipsum A movebit; sed ab eo in contrariam partem repelletur, suum integrum motum retinendo.*

Nota, horum corporum contrarietatem tolli tribus modis, vel ubi unum alterum secum rapit, & postea aequè celeriter versus eandem partem pergunt moveri; vel ubi unum in contrariam partem reflectitur, & alterum suam integram quietem retinet; vel ubi unum in contrariam partem reflectitur, & aliquid sui motûs in aliud quiescens transfert; quartus autem casus non datur (ex vi Prop. 13. hujus): jam igitur erit (per Prop. 23. hujus) demonstrandum, quod secundùm nostram hypothesin minima mutatio in hisce corporibus contingit.

DEMONSTRATIO.

Si B moveret A, donec eâdem celeritate pergerent ambo moveri, deberet (per Propos. 20. hujus) tantum sui motûs in A transferre, quantum A acquirit, & (per Propos. 21. hujus) plus quàm dimidiam partem sui motûs deberet amittere, & consequenter (per Corol. Propos. 27. hujus) plus etiam, quàm dimidiam partem suae determinationis, adeòque (per Corol. Propos. 26. hujus) plus mutationis pateretur, quàm si tantùm suam determinationem amitteret, & si A suae quietis aliquid amittat, sed non tantum, ut tandem cum B aequali celeritate, pergat moveri, tum contrarietas horum duorum corporum

égale, en tant qu'il participe de la ligne CA, à la force de détermination de C mu précisément en droite ligne vers A (ou par hypothèse, de A lui-même), nécessairement B devra avoir autant de degrés de mouvement de plus que A, que par parties la ligne BA est plus grande que la ligne CA ; alors quand C rencontre le corps A obliquement, A et B se réfléchissent dans la partie qui leur est opposée A vers *A'*, et B vers *B'*, chacun retenant intégralement son mouvement. Mais si l'excès de B sur A est plus grand que l'excès de la ligne BA sur la ligne CA, alors B repousse A vers *A'* et lui attribue de son mouvement jusqu'à ce que le rapport du mouvement de B sur le mouvement de A soit égal au rapport de la ligne BA sur la ligne CA, et il continuera de se mouvoir vers la partie où il se mouvait auparavant en perdant de mouvement, seulement autant qu'il a transféré à A. Par ex. si la ligne AC est à la ligne AB dans un rapport de 1 à 2, et le mouvement du corps A à celui du corps B dans un rapport de 1 à 5, alors B transférera à A un degré de son mouvement et le repoussera précisément dans la partie opposée, et B, avec les quatre degrés résiduels, continuera de se mouvoir vers la même partie vers laquelle il tendait auparavant.

PROPOSITION XXVIII.

RÈGLE 4.*

[* Vois la figure de la proposition 27.]

Si le corps A est entièrement au repos et est un peu plus grand que B, à quelque vitesse que B se meuve vers A, jamais il ne mettra A en réalité en mouvement, mais sera repoussé par lui dans la partie opposée en gardant intégralement son mouvement.

Note que la contrariété de ces corps est ôtée de trois manières : ou quand l'un emporte l'autre avec lui et que les deux continuent de se mouvoir ensuite avec une vitesse égale vers une même partie ; ou quand l'un se réfléchit vers la partie opposée et l'autre retient intégralement son repos ; ou quand l'un se réfléchit vers la partie opposée et transfère quelque chose de son mouvement dans celui au repos ; et il n'y a pas de quatrième cas (en vertu de la proposition 13 de cette partie) ; maintenant donc il va nous falloir démontrer (par la proposition 23 de cette partie) que, selon notre hypothèse, le changement dans ces corps se fait le plus petit possible.

Démonstration

Si B mettait en mouvement A jusqu'au point où tous deux continuent de se mouvoir avec la même vitesse, il devrait transférer de son mouvement à A, seulement autant que A en acquiert (par la proposition 20 de cette partie), et devrait (par la proposition 21 de cette partie) perdre plus que la moitié de son mouvement, et en conséquence (par le corollaire de la proposition 27 de cette partie) plus que la moitié aussi de sa détermination ; à ce point (par le corollaire de la proposition 26 de cette partie) il subirait plus de changement que s'il perdait seulement sa détermination ; et si A perd quelque chose de son repos, mais pas autant que pour continuer à la fin à se mouvoir à vitesse égale avec B, alors la contrariété de ces deux corps ne serait pas supprimée,

non tolletur, nam A suâ tarditate, quatenus illa de quiete participat, (per Corol. 1. Propos. 22. hujus) celeritati B contrariabitur, ideòque B adhuc in contrariam partem reflecti debebit, totamque suam determinationem, & partem ipsius motûs, quem in A transtulit, amittet, quae etiam major est mutatio, quàm |[i217] si solam determinationem amitteret: mutatio igitur secundùm nostram hypothesin, quoniam in solâ determinatione est, minima erit, quae in hisce corporibus dari potest, ac proinde (per Prop. 23. hujus) nulla alia continget, q.e.d.

Notandum in demonstratione hujus Propositionis, quod idem etiam in aliis locum habet: nempe nos non citasse Propos. 19. hujus, in quâ demonstratur, determinationem integram mutari posse, integro nihilominus manente ipso motu: Ad quam tamen attendi debet, ut vis demonstrationis rectè percipiatur: Nam in Prop. 23. hujus non dicebamus, quod variatio semper erit absolutè minima; sed minima, quae dari potest. Talem autem mutationem, quae in solâ determinatione consistit, posse dari, qualem in hac demonstratione supposuimus, patet ex Propos. 18. & 19. hujus cum Coroll.

PROPOSITIO XXIX. *Reg.* 5.*

*Vid. Fig. Propos. 30.

Si corpus quiescens A esset minus, quàm B, tum quantumvis B tardè versus A moveretur, illud secum movebit, partem scilicet sui motûs ei talem transferendo, ut ambo postea aequè celeriter moveantur. (Lege Art. 50. Part. 2. Princip.)

In hac Regulâ etiam, ut in praec. tres tantùm casus concipi possent, quibus contrarietas haec tolleretur: nos verò demonstrabimus, quòd secundùm nostram hypothesìn minima mutatio in hisce corporibus contingit; ideòque (per Propos. 23. hujus) tali modo etiam variari debent.

DEMONSTRATIO.

Secundùm nostram hypothesin B transfert in A (per Propos. 21. hujus) minus, quàm dimidiam partem sui motûs, & (per Corol. Propos. 17. hujus) minus quàm dimidiam partem suae determinationis. Si autem B non raperet secum A, sed in contrariam partem reflecteretur, totam suam determinationem amitteret, & major contingeret variatio (per Corol. Propos. 26. hujus): & multo major, si totam suam determinationem amitteret, & simul partem ipsius motûs, ut in tertio casu supponitur, quare

car A s'opposera par son repos à la vitesse de B en tant qu'il participe de ce repos (par le corollaire 1 de la proposition 22 de cette partie), si bien que B devra encore se réfléchir vers la partie opposée et perdre la totalité de sa détermination et une partie de son propre mouvement qu'il a transféré en A, lequel changement aussi est plus grand que s'il perdait la seule détermination ; le changement donc selon notre hypothèse, puisqu'il est dans la seule détermination sera le plus petit qu'il peut se trouver dans ces corps, et par suite (par la proposition 23 de cette partie) nul autre changement ne se produira. C.Q.F.D.

Il faut noter dans la démonstration de cette proposition que la même chose se tient aussi à d'autres endroits : nous n'avons pas cité, n'est-ce pas, la proposition 19 de cette partie dans laquelle est démontré que la détermination peut changer intégralement et néanmoins le propre mouvement demeurer intégralement ; *et pourtant doit être prêté attention à cette proposition pour que la force de la démonstration soit perçue droitement, car dans le proposition 23 de cette partie nous n'avons pas dit que* le changement sera toujours le plus petit absolument, mais le plus petit qui puisse se trouver. *Qu'un tel changement qui consiste dans la seule détermination puisse se trouver, nous l'avons supposé dans cette démonstration ; cela est visible des propositions 18 et 19 de cette partie avec le corollaire.*

PROPOSITION XXIX.

RÈGLE 5. *

[* Vois la figure de la proposition 30.]

Si le corps au repos A est plus petit que B alors autant que l'on voudra B se mouvoir lentement vers A, il le mettra en mouvement avec lui, en lui transférant, cela va sans dire, une partie de son mouvement, de telle sorte que tous deux ensuite se meuvent à la même vitesse (Lis l'article 50 de la Partie II des Principes).

Dans cette règle aussi, comme dans la précédente, trois cas seulement peuvent se concevoir où est supprimée cette contrariété : mais nous, nous démontrerons seulement, selon notre hypothèse, que dans ces corps le changement est le plus petit possible, si bien que c'est aussi de cette manière (par la proposition 23 de cette partie) qu'ils doivent être changés.

Démonstration

Selon notre hypothèse, B transfère en A (par la proposition 21 de cette partie) moins de la moitié de son mouvement, et (par le corollaire de la proposition 17 de cette partie) moins de la moitié de sa détermination. Cependant si B n'emporte pas A avec lui mais se réfléchit dans la partie opposée, il perd la totalité de sa détermination, et se produit un changement plus grand (par le corollaire de la proposition 26 de cette partie), et beaucoup plus grand s'il perdait toute sa détermination et en même temps une partie de son propre mouvement, comme supposé dans le troisième cas ; c'est pourquoi le

variatio <, die in deze lichaamen geschiet,> secundùm nostram hypothesin est minima, q.e.d.|[i218]

PROPOSITIO XXX. *REG.* 6.

Si corpus A quiescens esset accuratissimè aequale corpori B versus illud moto, partim ab ipso impelleretur, partim ab ipso in contrariam partem repelleretur[#].

Hic etiam, ut in praecedente, tantùm tres casus concipi possent: adeòque demonstrandum erit, nos hîc ponere minimam variationem, quae dari potest.

DEMONSTRATIO.

Si corpus B secum corpus A rapiat, donec ambo aequè celeriter pergunt moveri, tum tantundem motus erit in | uno atque in alio (per Propos. 22. hujus), & (per Corol.





Propos. 27. hujus) dimidiam partem determinationis amittere debebit, & etiam (per Prop. 20. hujus) dimidiam partem sui motûs. Si verò ab A in contrariam partem repellatur, tum totam suam determinationem amittet, & totum suum motum retinebit (per Propos. 18. hujus); quae variatio aequalis est priori (per Corol. Propos. 26. hujus): sed neutrum horum contingere potest, nam si A statum suum retineret, & determinationem ipsius B mutare posset, esset necessariò (per Ax. 20.) ipso B fortius, quod esset contra hypothesin. Et si B secum raperet A, donec ambo aequè celeriter moverentur, B esset fortius, quàm A, quod etiam est contra hypothesin. Cum igitur neutrum horum casuum locum habeat, continget ergo tertius, nempe quod B paulum impellet A, & ab A repelletur, q.e.d. Lege Art. 51. Part. 2. Princip.

PROPOSITIO XXXI. *REG.* 7. *

* Vid. Fig. Prop. praec.

Si B & A versus eandem partem moverentur, A quidem tardiùs, B autem illud insequens celeriùs, ita ut ipsum tandem attingeret, essetque A majus, quàm B, sed ex|cessus [i219] celeritatis in B esset major, quàm excessus magnitudinis in A, tum B transferet tantum de suo motu in A, ut ambo postea aequè celeriter, & in easdem partes progrediantur. Si autem econtrà excessus magnitudinis in A esset major, quàm excessus

changement <qui survient dans ces corps> selon notre hypothèse, est le plus petit possible. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXX.

RÈGLE 6.

Si le corps A au repos est en tout point égal au corps B qui se meut vers lui, il sera en partie poussé par B, en partie lui-même repoussera B dans la partie opposée.

Ici encore comme dans la précédente proposition trois cas seulement peuvent se concevoir ; à ce point il faudra démontrer que nous posons ici le plus petit changement qui puisse se trouver.

Démonstration

Si le corps B emporte avec lui le corps A jusqu'à ce que tous deux continuent de se mouvoir avec une vitesse égale, alors il y aura autant de mouvement dans l'un que dans l'autre (par la proposition 22 de cette partie) et (par le corollaire de la proposition 27 de cette partie) B devra perdre moitié de sa détermination et aussi (par la proposition 20 de cette partie) moitié de son mouvement ; si en vérité il est repoussé par A dans la partie opposée alors il perdra la totalité de sa détermination et retiendra la totalité de son mouvement (par la proposition 18 de cette partie) ; lequel changement est égal au premier (par le corollaire de la proposition 26 de cette partie) ; mais ni l'un ni l'autre de ces deux ne peut arriver, car si A retenait son état et pouvait changer en réalité la détermination de B, il serait nécessairement (par l'axiome 20) plus fort que B lui-même, ce qui serait contre l'hypothèse. Et si B emportait A avec lui, jusqu'à ce que tous deux se meuvent avec une vitesse égale, B serait plus fort que A ce qui aussi est contre l'hypothèse. Comme donc ni l'un ni l'autre de ces cas n'a lieu, reste donc le troisième à savoir que B pousse un peu A, et est un peu poussé par A, C.Q.F.D.[48]





Lis l'article 51 de la Partie II des Principes.

PROPOSITION XXXI.

RÈGLE 7.*

[* vois la figure de la proposition précédente]

Si B et A se meuvent vers une même partie, A plus lentement, et B le suit plus rapidement de telle sorte qu'il finit par atteindre A, et que A est plus grand que B, mais que l'excès de vitesse en B est plus grand que l'excès de grandeur en A, alors B transfère en A uniquement de son mouvement, de sorte que tous deux ensuite continuent à la même vitesse vers les mêmes parties. Toutefois si au contraire l'excès

celeritatis in B, in contrariam partem ab ipso reflecteretur, motum omnem suum retinendo.

Lege Art. 52. Part. 2. Princ. Hîc iterum, ut in praeced., tres tantùm casus concipi possunt.

DEMONSTRATIO.

Primae partis. B in contrariam partem ab A, quo (per Propos. 21. & 22. hujus) fortius supponitur, reflecti non potest (per Ax. 20.); ergo, cùm ipsum B sit fortius, movebit secum A, & quidem tali modo, ut aequali celeritate pergant moveri: tum enim minima mutatio continget, ut ex praeced. facilè apparet.

Secundae partis. B non potest A, quò minus forte (per Propos. 21. & 22. hujus) supponitur, impellere (per Ax. 20.); nec aliquid de suo motu ipsi dare; quare (per Coroll. Propos. 14. hujus) B totum suum motum retinebit, non versus eandem partem, supponitur enim ab A impediri: Ergo (per illa, quae cap. 2. Diopt. dicta sunt). in contrariam partem, non verò versus ullam aliam, reflectetur, suum integrum motum retinendo (per Prop. 18. hujus), q.e.d.

Nota, quod hîc, & in praecedentibus Propositionibus tanquam demonstratum assumpsimus, omne corpus in directum alii occurrens, à quo absolutè impeditur, ne ulteriùs eandem partem versus progrediatur, in contrariam, non verò in ullam aliam partem reflecti debere: quod ut intelligatur, lege cap. 2. Dioptr.

SCHOLIUM.

Hucusque ad mutationes corporum, quae ex mutuo impulsu fiunt, explicandas consideravimus duo corpora, tanquam ab omnibus corporibus divisa; nullâ nempe habitâ |[i220] ratione corporum, ea undequaque cingentium. Jam verò ipsorum statum, & mutationes considerabimus pro ratione corporum, à quibus undequaque cinguntur.

PROPOSITIO XXXII.

Si *corpus B undequaque cingatur à corpusculis motis, ipsum aequali vi versus omnes partes simul pellentibus, quamdiu nulla alia causa occurrit, in eodem loco immotum manebit.*

DEMONSTRATIO.

Per se patet haec Propositio: si enim versus aliquam partem, ex impulsu corpusculorum ab unâ parte venientium, moveretur, corpuscula, quae illud movent,

de grandeur en A est plus grand que l'excès de vitesse en B, B en réalité sera réfléchi dans la partie opposée par A lui-même, tout en retenant entièrement son mouvement.

Lis l'article 52 de la Partie II des Principes.

Ici à nouveau comme précédemment ne peuvent se concevoir que trois cas.

Démonstration

De la première situation : B ne peut pas (par l'axiome 20) être réfléchi dans la partie opposée par A qui est supposé plus fort (par les propositions 21 et 22 de cette partie) ; donc comme B est lui-même plus fort il se mouvra avec A, et de telle manière assurément qu'ils continueront de se mouvoir avec la même vitesse ; alors se fera en effet le changement le plus petit possible, comme il apparaît facilement de la proposition précédente.

De la deuxième situation : B ne peut pas (par l'axiome 20) pousser A qui est supposé moins fort (par les propositions 21 et 22 de cette partie), ni lui donner en réalité quelque chose de son mouvement ; c'est pourquoi (par le corollaire de la proposition 14 de cette partie) B conservera la totalité de son mouvement mais non vers la même partie car il est supposé en être empêché par A ; donc (par ce qui a été dit au chapitre 2 de la Dioptrique) il est réfléchi dans la partie opposée et non en vérité vers aucune autre, tout en conservant intégralement son mouvement (par la proposition 18 de cette partie). C.Q.F.D.

Note qu'ici et dans les propositions précédentes nous avons accepté comme démontré, que tout corps qui en rencontre un autre en ligne droite par lequel il est absolument empêché de progresser plus avant vers la même partie, doit être réfléchi dans la partie opposée et non en vérité vers aucune autre ; pour bien comprendre cela, lis le chapitre 2 de la Dioptrique.

Scolie

Jusqu'ici pour expliquer les changements des corps qui se font par mutuelle impulsion, nous avons considéré deux corps comme séparés de tous les corps, sans tenir aucun compte de ceux qui les entourent de toute part. Mais maintenant nous allons considérer leur état et leurs changements en tenant compte des corps qui les entourent de toute part.

PROPOSITION XXXII.

Si le corps B est entouré de toute part par des particules qui se meuvent et le poussent lui-même avec une force égale vers toutes les parties en même temps, il restera immobile dans le même lieu, aussi longtemps qu'aucune autre cause ne survient.

Démonstration

Cette proposition est évidente par soi : s'il se mouvait en effet vers une certaine partie par l'impulsion de particules venant d'une partie, les particules qui le meuvent le

majori vi pellerent, quàm alia, quae illud eodem tempore in contrariam partem pellunt, & suum effectum sortiri nequeunt (per Ax. 29.): quod esset contra hypothesin.

PROPOSITIO XXXIII.

Corpus B, iisdem, ut suprà positis, vi quantumvis parvâ adventitiâ, versus quamcunque partem moveri potest.

DEMONSTRATIO.

Omnia corpora B immediatè tangentia, quia (ex Hyp.) in motu sunt, & B (per praec.) immotum manet, statim ac ipsum B tangunt, suum integrum motum retinendo, in aliam partem reflectentur (per Prop. 28. hujus): adeòque corpus B continuò à corporibus, quae illud immediatè tangunt, sponte deseritur; quantumvis igitur B fingatur magnum, nulla actio requiritur, ad ipsum à corporibus, immediatè tangentibus, separandum (per id, quod 4° notavimus circa 8. Def.). Quare nulla vis externa, quantumvis parva fingatur, in ip|sum [i221] impingi potest, quae non sit major vi, quàm B habet ad permanendum in eodem loco (ipsum enim nullam habere vim corporibus immediatè tangentibus adhaerendi, jam jam demonstravimus), & quae etiam, addita impulsui corpusculorum, quae simul cum ipsâ vi externâ B versus eandem partem pellunt, non major sit vi aliorum corpusculorum, idem B in contrariam partem pellentium (ille enim sine vi externâ huic aequali supponebatur): ergo (per Ax. 20.) ab hac vi externâ, quantumvis exigua fingatur, corpus B versus quamcunque partem movebitur, q.e.d.

PROPOSITIO XXXIV.

Corpus B, iisdem positis ut suprà, non potest celeriùs moveri, quàm à vi externâ impulsum est, quamvis particulae, à quibus cingitur, longè celeriùs agitentur.

DEMONSTRATIO.

Corpuscula, quae simul cum vi externâ corpus B versus eandem partem pellunt, quamvis multo celeriùs agitentur, quàm vis externa B movere potest; quia tamen (per Hyp.) non majorem vim habent, quàm corpora, quae idem B in contrariam partem repellunt, omnes suae determinationis vires in his tantùm resistendis impendent; nec ei (per Propos. 32. hujus) aliquam celeritatem tribuent; ergo, cùm nullae aliae circumstantiae, sive causae supponantur, B à nullâ aliâ causâ, praeter vim externam, aliquid celeritatis accipiet,

pousseraient avec une force plus grande que les autres qui le pousseraient en même temps dans la partie opposée et ne pourraient pas obtenir leur effet (par l'axiome 29[49]), ce qui serait contre l'hypothèse.

PROPOSITION XXXIII.

Un corps B, dans les mêmes conditions que ci-dessus, peut, par une force aussi petite que l'on voudra qui vient du dehors, se mouvoir vers n'importe quelle partie.

Démonstration

Tous les corps immédiatement tangents à B parce qu'ils sont (par hypothèse) en mouvement et que B (par la proposition précédente) reste immobile, se réfléchissent aussitôt qu'ils touchent B lui-même en retenant intégralement leur mouvement, dans une autre partie (par la proposition 28 de cette partie) ; à ce point le corps B est en permanence spontanément délaissé par les corps qui lui sont immédiatement tangents ; aussi grand donc que l'on se figure B, aucune action n'est requise en réalité pour le séparer des corps immédiatement tangents (par ce que nous avons noté au 4° à propos de la Définition 8). C'est pourquoi aucune force extérieure, aussi petite soit-elle imaginée, ne peut lui être assenée en réalité qui ne soit plus grande que la force qu'a B pour rester dans le même lieu (car nous venons de démontrer qu'il n'a lui-même aucune force pour adhérer aux corps immédiatement tangents), et qui aussi, additionnée à l'impulsion des particules qui poussent en même temps B avec la même force vers la même partie, ne soit pas plus grande que la force des autres particules poussant B dans la partie opposée (cette dernière est supposée en effet égale à cette impulsion sans force extérieure) ; donc (par l'axiome 20) le corps B sera mis en mouvement par cette force extérieure, aussi infime soit-elle imaginée, vers certaine partie. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXXIV.

Le corps B dans les mêmes conditions que ci-dessus, ne peut pas se mouvoir plus vite qu'il n'est poussé par la force extérieure, même si les particules qui l'entourent sont agitées avec une vitesse de loin plus grande.

Démonstration

Les corpuscules qui, ensemble avec la force extérieure, poussent le corps B vers une même partie, bien qu'elles soient agitées à une vitesse beaucoup plus grande que la force extérieure n'est capable de mouvoir B, toutefois parce qu'elles n'ont pas (par hypothèse) une force plus grande que les corps qui repoussent ce même corps B dans la partie opposée, elles emploieront toutes les forces de leur détermination pour résister seulement à ces derniers (par la proposition 32 de cette partie) et ne lui attribueront aucune vitesse ; donc, comme aucune autre circonstance ou cause n'est supposée, B ne recevra quelque part de vitesse d'aucune autre cause sinon la force extérieure, et

ac proinde (per Ax. 8. part. 1.) non poterit celeriùs moveri, quàm à vi externâ impulsum est, quod erat dem.

PROPOSITIO XXXV.

Cùm corpus B sic ab externo impulsu movetur, maximam partem sui motûs à corporibus, à quibus continuò cingitur, accipit, non autem à vi externâ.|[i222]

DEMONSTRATIO.

Corpus B, quamvis admodum magnum fingatur, impulsu, quantumvis exiguo, moveri debet (per Propos. 33. hujus). Concipiamus igitur B quadruplo majus esse corpore externo, cujus vi pellitur: cùm ergo (per praec.) ambo aequè celeriter moveri debeant: quadruplo etiam plus motûs erit in B, quàm in corpore externo, à quo pellitur (per Prop. 21. hujus): quare (per Ax. 8. Part. 1.) praecipuam partem sui motûs à vi externâ non habet. Et quia praeter hanc nullae aliae causae supponuntur, quam corpora, à quibus continuò cingitur (nam ipsum B ex se immotum supponitur), à solis ergo (per Ax. 7. Part. 1.) corporibus, à quibus cingitur, praecipuam partem sui motûs accipit, non autem à vi externâ, q.e.d.

Nota, quod hîc non possumus, ut suprà, dicere, quòd motus particularum ab unâ parte venientium requiratur ad resistendum motui particularum à contrariâ parte venientium; nam corpora, aequali motu (ut haec supponuntur) versus se invicem mota, solâ deter|minatione*, non verò motu, contraria sunt (per Corol. Prop. 19. hujus): ideòque solam determinationem in sibi invicem resistendo impendunt, non verò motum, ac propterea corpus B nihil determinationis, & consequenter (per Corol. Prop. 27. hujus) nihil celeritatis, quatenus à motu distinguitur, à corporibus circumjacentibus accipere potest: At quidem motum; imò, accedente vi adventitiâ, necessariò ab iis moveri debet, ut in hac Propositione demonstravimus, & ex modo, quo 33. Prop. demonstravimus, clarè videre est.

*Vid. Prop. 24. hujus: in eâ enim duo corpora, in sibi invicem resistendo, suam determinationem, non verò motum impendere, demonstratum est.

PROPOSITIO XXXVI.

Si *corpus aliquod, ex. gr. manus nostra, quaquaversum aequali motu moveri posset, ita ut nullis corporibus ullo modo resistat, neque ulla alia corpora ipsi ullo modo resistant, necessariò in illo spatio, per quod sic moveretur, tot corpora versus unam*

par suite (par l'axiome 8 de la Partie I) ne pourra pas se mouvoir avec une vitesse plus grande que n'est l'impulsion de la force extérieure. Ce qu'il fallait démontrer.

PROPOSITION XXXV.

Quand le corps B est mu ainsi par une impulsion extérieure, il reçoit la plus grande partie de son mouvement des corps qui l'entourent continuellement et non de la force extérieure.

Démonstration

Le corps B aussi grand soit-il imaginé, doit être mu par une impulsion, quelque infime qu'elle soit (par la proposition 33 de cette partie). Concevons donc B quatre fois plus grand que le corps extérieur dont la force le pousse ; puisque tous deux donc doivent (par la proposition précédente) se mouvoir avec la même vitesse, se trouvera aussi quatre fois plus de mouvement en B que dans le corps extérieur par lequel il est poussé (par la proposition 21 de cette partie) ; par conséquent (par l'axiome 8 de la Partie I) il ne tient pas la principale partie de son mouvement de la force extérieure. Et parce qu'à part celle-ci, n'est supposée aucune autre cause sinon les corps qui l'entourent continuellement (car B est par lui-même supposé immobile), donc (par l'axiome 7 de la Partie I) il reçoit la principale partie de son mouvement des seuls corps par lesquels il est entouré, et non de la force extérieure. C.Q.F.D.

Note que nous ne pouvons pas dire ici comme ci-dessus, que le mouvement des particules venant d'une partie soit requis pour résister au mouvement des particules venant de la partie opposée, car les corps mus les uns vers les autres d'un mouvement égal (comme cela est supposé) s'opposent par la seule détermination* vers une certaine partie, non en vérité par le mouvement (par le corollaire de la proposition 19 de cette partie) ; à ce point ils emploient la seule détermination pour se résister les uns les autres, non en vérité le mouvement et pour cette raison le corps B ne peut recevoir des corps qui l'entourent, aucune détermination, et en conséquence (par le corollaire de la proposition 27 de cette partie) aucune vitesse en tant qu'elle se distingue du mouvement, mais assurément un mouvement. Bien plus, recevant une force qui vient du dehors, il doit nécessairement être mu par eux comme nous avons démontré dans cette proposition, et il est à voir clairement de la manière dont nous avons démontré la proposition 33.

[* Vois la proposition 24 de cette partie : y est démontré en effet que deux corps se résistant l'un l'autre, emploient leur détermination et non leur mouvement.]

PROPOSITION XXXVI.

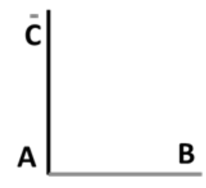
Si un corps quelconque par exemple notre main, pouvait se mouvoir d'un mouvement égal vers où que ce soit, de telle sorte qu'elle ne résiste à aucun corps en aucune manière, et que nul autre corps en réalité ne lui résiste en quelque manière, nécessairement dans cet espace à travers lequel elle se meut ainsi, autant de corps se mouvront

partem, quàm versus quamcunque aliam, aequali inter se, & aequali cum manu vi celeritatis movebuntur.|[i223]

DEMONSTRATIO.

Per nullum spatium aliquod corpus moveri potest, quod non sit corporibus plenum (per Propos. 3. hujus). Dico itaque spatium, per quod manus nostra sic moveri potest, à corporibus repleri, quae iisdem, quibus dixi, conditionibus movebuntur. Si enim negas, ponantur quiescere, vel alio modo moveri. Si quiescunt, necessariò motui manûs tamdiu resistent (per Prop. 14. hujus), donec ejus motus ipsis communicetur, ut tandem cum ipsâ versus eandem partem, aequali cum celeritate moveantur (per Propos. 20. hujus): Sed in hypothesi ponuntur non resistere; ergo haec corpora moventur, q. er. primum. Porrò ipsa versus omnes partes moveri debent: si enim negas, ponantur versus aliquam partem non moveri, putà ab A versus B. Si ergo manus ab A versus B moveatur, necessariò corporibus motis (per primam partem hujus), & quidem secundùm tuam hypothesin aliâ determinatione, ab ipsâ manus determinatione diversâ, occurret: quare ipsi resistent (per Prop. 14. hujus), donec cum ipsâ manu versus eandem partem moveantur (per Prop. 24. & Schol. Propos. 27. hujus): atqui manui (per Hyp.) non resistunt, ergo versus quamcunque partem movebuntur, quod erat secundum.

Rursus haec corpora aequali inter se vi celeritatis versus C quamcunque partem movebuntur. Si enim supponerentur, non aequali vi celeritatis moveri: ponantur, quae



moventur ab A versus B, non tantâ vi celeritatis moveri, quam quae ab A versus C moventur. Quare si manus eâdem illâ celeritate (aequali enim motu versus omnes partes sine resistentiâ moveri posse supponitur), quâ corpora ab A versus C moventur, ab A versus B moveretur: corpora ab A versus B mota tamdiu manui resistent (per Propos. 14. hujus), donec cum manu aequali vi celeritatis moveantur (per Propos. 31. hujus): |[i224] at hoc est contra hypothesin: ergo aequali vi celeritatis versus omnes partes movebuntur, q. er. tertium.

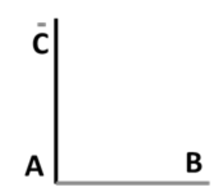
Denique, si corpora non aequali cum manu vi celeritatis moverentur, aut manus tardiùs, vel minori vi celeritatis, aut celeriùs, vel majori vi celeritatis movebitur, quàm corpora: Si prius, manus resistet corporibus ipsam versus eandem partem sequentibus (per Propos. 31. hujus): Si posterius, corpora, quae manus sequitur, & quibuscum versus eandem partem movetur, ipsi resistent (per eandem): quod utrumque est contra hypothesin.

vers une partie que vers n'importe quelle autre partie, par une force de vitesse égale entre eux et avec celle de la main.

Démonstration

Un corps quel qu'il soit ne peut se mouvoir à travers un espace qui ne soit plein de corps (par la proposition 3 de cette partie). C'est pourquoi je dis que l'espace à travers lequel notre main peut se mouvoir ainsi, est rempli de corps, qui se mouvront dans les mêmes conditions que j'ai dites. Si en effet tu le nies, ils sont supposés garder le repos, ou se mouvoir d'une autre manière. S'ils gardent le repos, nécessairement ils résisteront au mouvement de la main (par la proposition 14 de cette partie) jusqu'à ce que le mouvement de celle-ci leur soit pleinement communiqué, de sorte qu'à la fin ils se meuvent avec elle précisément vers la même partie avec une vitesse égale (par la proposition 20 de cette partie) ; mais par hypothèse, ils sont supposés ne pas résister ; donc ces corps se mouvront ; ce qui était le premier point. En outre ces corps doivent se mouvoir vers toutes les parties : si tu le nies, supposons-les ne pas se mouvoir vers quelque partie, pense de A vers B. Si donc la main se meut de A vers B, nécessairement elle ira au-devant de corps qui se meuvent (par la première partie de cette démonstration), et selon ton hypothèse, assurément avec une autre détermination, différente de la détermination de la main elle-même ; c'est pourquoi (par la proposition 14 de cette partie) ils résisteront en réalité, jusqu'à se mouvoir avec la main précisément vers la même partie (par la proposition 24 et le scolie de la proposition 27 de cette partie) ; or par hypothèse ils ne résistent pas à la main donc ils se mouvront vers n'importe quelle partie ; ce qui était le deuxième point.

En revanche ces corps se mouvront vers toutes les parties avec une force de vitesse égale entre eux. En effet s'ils étaient supposés se mouvoir avec une force de vitesse inégale, est supposé que ceux qui se meuvent de A vers B se meuvent avec une force de vitesse un peu moins grande que ceux qui se meuvent de A vers C. C'est pourquoi si la main se meut de A vers B avec cette même vitesse (elle est supposée pouvoir se mouvoir en effet avec un mouvement égal sans résistance vers toutes les parties) avec laquelle les corps se meuvent de A vers C, les corps qui se meuvent de A vers B résisteraient à la main (par la proposition 14 de cette partie) jusqu'à se mouvoir avec la main avec une force de vitesse égale (par la proposition 31 de cette partie) ; mais cela est contre l'hypothèse ; donc ils se mouvront avec une force de vitesse égale vers toutes les parties. Ce qui était le troisième point.



Enfin, si les corps se mouvaient avec la main avec une force de vitesse inégale, soit la main se meut plus lentement ou avec une force de vitesse moins grande, soit elle se meut plus vite ou avec une force de vitesse plus grande, que les corps. Si c'est le premier cas, la main résistera aux corps qui la suivent justement vers la même partie (par la proposition 31 de cette partie), si c'est l'autre cas, les corps que la main suit et avec lesquels elle se meut vers une même partie, résisteront proprement à la main (par la même proposition) ; ce qui dans l'un et l'autre cas est contre l'hypothèse.

Ergo cùm neque tardiùs, neque celeriùs moveri potest manus, aequali vi celeritatis, ac corpora, movebitur, q.e.d.

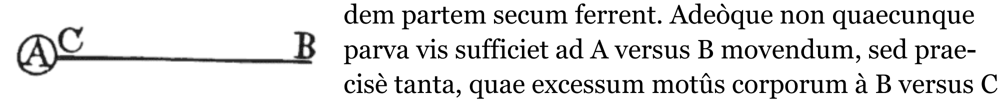
Si quaeris, cur aequali vi celeritatis, non verò absolutè aequali celeritate dico; lege Scholium Coroll. Prop. 27. hujus: Si deinde quaeris, an manus, dum ex. gr. ab A versus B movetur, non resistat corporibus eodem tempore à B versus A aequali vi motis: Lege Propos. 33. hujus, ex quâ intelliges, eorum vim compensari vi corporum (haec enim vis per 3. part. hujus Prop. illi aequalis est), quae ab A versus B cum manu eodem tempore moventur.

PROPOSITIO XXXVII.

Si *corpus aliquod, putà A, à quâcunque parvâ vi versus quamcunque partem moveri potest, illud necessariò cingitur à corporibus, quae aequali inter se celeritate moventur.*

DEMONSTRATIO.

Corpus A undequaque à corporibus cingi debet (per Propos. 6. hujus), iisque versus quamcunque partem aequaliter motis: Si enim quiescerent, non à quâcunque parvâ vi corpus A versus quamcunque partem (ut supponitur) moveri posset, sed ad minimùm à tantâ vi, quae corpora, ipsum A immediatè tangentia, secum movere posset (per Ax. 20. hujus). Deinde si corpora, à quibus A cingitur, majori vi versus |[i225] unam partem moverentur, quàm versus aliam, putà à B versus C, quàm à C versus B, cum undequaque a corporibus motis cingatur (ut jamjam demonstravimus); necessariò (per id, quod Prop. 33. demonstravimus) corpora, ab B versus C mota, A versus eandem partem secum ferrent. Adeòque non quaecunque parva vis sufficiet ad A versus B movendum, sed praecisè tanta, quae excessum motûs corporum à B versus C venientium suppleret (per Ax. 20.): quare aequali vi versus omnes partes moveri debent, q.e.d.



SCHOLIUM.

Cum haec contingant circa corpora, quae Fluida vocantur, sequitur corpora fluida illa esse, quae in multas exiguas particulas, & aequali vi versus omnes partes motas, sunt divisa. Et, quamvis illae particulae à nullo vel lynceo oculo conspici possint, non tamen erit negandum id, quod modò clarè demonstravimus: satis enim ex antedictis Propp. 10. & 11. evincitur talis naturae subtilitas, quae (ut jam sensus omittam) nullâ cogitatione determinari potest, aut attingi. Porrò, cùm etiam ex praecedentibus satis constet, quòd corpora solâ suâ quiete aliis corporibus resistant, & nos in duritie, ut

Donc, comme la main ne peut se mouvoir ni plus lentement ni plus vite que les corps, elle se mouvra avec eux avec une force de vitesse égale. C.Q.F.D.

Si tu demandes pourquoi je dis force de vitesse égale et non vitesse égale en absolu, lis le scolie du corollaire de la proposition 27 de cette partie. Si tu demandes ensuite si la main pendant qu'elle se meut par ex. de A vers B, ne résiste pas aux corps qui se meuvent dans le même temps de B vers A avec une force égale, lis la proposition 33 de cette partie, d'où tu comprendras que la force de ces corps est compensée par la force de ceux qui se meuvent de A vers B en même temps avec la main (cette force-ci en effet, par la troisième partie de la démonstration, est égale à cette force-là).

PROPOSITION XXXVII.

Si un certain corps, pense A, peut être mu par une force, aussi petite soit-elle, vers une partie quelconque, ce corps est nécessairement entouré de corps qui se meuvent avec une vitesse égale entre eux.

Démonstration

Le corps A doit être entouré de toutes parts de corps (par la proposition 6 de cette partie) et qui se meuvent de façon égale vers n'importe quelle partie. En effet s'ils gardaient le repos, le corps A ne pourrait pas être mu vers quelque partie que ce soit par une force quelconque si petite soit-elle (comme supposé), mais au minimum par une force telle qu'elle pourrait mouvoir avec elle les corps immédiatement tangents à A lui-même (par l'axiome 20 de cette partie). Ensuite si les corps qui entourent A se mouvaient vers une partie avec une force plus grande que vers une autre, pense plus grande de B vers C, que de C vers B ; comme A est entouré de toutes parts de corps qui se meuvent (comme déjà nous l'avons démontré), nécessairement (par ce que nous avons démontré à la proposition 33) les corps qui se meuvent de B vers C, porteraient le corps A avec eux vers cette même partie. À ce point une force quelconque aussi petite qu'elle soit, ne suffira pas pour mouvoir A vers B, mais le suffira une force précisément assez grande pour suppléer l'excès de mouvement des corps venant de B vers C (par l'axiome 20) ; c'est pourquoi ils doivent se mouvoir avec une force égale vers toutes les parties. C.Q.F.D.

Scolie

Comme cela se rencontre à propos des corps qui sont appelés fluides, il suit que les corps fluides sont ceux qui se divisent en de nombreuses particules exiguës et qui se meuvent de toutes parts avec une vitesse égale. Et bien que ces particules ne peuvent être discernées par aucun œil, même de lynx, néanmoins il ne faudra pas nier ce que nous venons de démontrer clairement. De ce qui a suffisamment été dit en effet dans les propositions 10 et 11, a été obtenue une finesse de la nature telle qu'elle ne peut être déterminée ou plutôt atteinte par aucune pensée (pour laisser de côté les sens maintenant). En outre comme il a été assez établi de ce qui précède, que les corps résistent à d'autres corps par leur seul repos et que nous, par dureté, nous ne percevons,

sensus indicant, nihil aliud percipiamus, quàm quod partes corporum durorum motui manuum nostrarum resistant: clarè concludimus, illa corpora, quorum omnes particulae juxta se mutuò quiescunt, esse dura. Lege Art. 54. 55. 56. Part. 2. Princip.

Finis secundae Partis.

comme l'indiquent nos sens, rien d'autre sinon que les parties des corps durs résistent au mouvement de notre main, nous concluons clairement que ces corps dont toutes les particules à côté les unes des autres gardent mutuellement le repos, sont durs.

Lis les articles 54, 55, 56 de la Partie II des Principes.

Fin de la deuxième Partie.

PARS III. [226]

Principiis rerum naturalium universalissimis sic expositis, pergendum nunc est ad illa, quae ex ipsis sequuntur, explicanda. Verumenimverò, quandoquidem ea, quae ex iis principiis sequuntur, plura sunt, quàm mens nostra unquam cogitatione perlustrare poterit, nec ab iis ad una potius, quàm alia consideranda, determinemur; praecipuorum Phaenomenωm, quorum causas hic investigabimus, brevis historia ante omnia ob oculos ponenda est. Hanc autem habes ab Artic. 5. usque ad 15. Part. 3. Princip. Et ab Art. 20. usque ad 43. proponitur hypothesis, quam Cartesius commodissimam judicat, non tantùm ad Phaenomena coeli intelligenda: sed etiam, ad eorum causas naturales indagandas.

Porrò, cùm ad Plantarum vel Hominis naturam intelligendam optima via sit considerare, quo pacto paulatim ex seminibus nascantur, & generentur: talia principia erunt excogitanda, quae valdè simplicia, & cognitu facillima sunt, ex quibus, tanquam seminibus quibusdam, & sidera, & terra, & denique omnia, quae in hoc mundo aspectabili deprehendimus, oriri potuisse demonstremus: quamvis ipsa nunquam sic orta esse probè sciamus. Hoc enim pacto eorum naturam longè meliùs exponemus, quàm si tantùm, qualia jam sunt, describeremus.

Dico, nos quaerere principia simplicia, & cognitu facilia; talia enim nisi sint, ipsis non indigebimus; nempe quia eâ tan|tùm [227] de causâ semina rebus affingemus, ut earum natura nobis faciliùs innotescat, & Mathematicorum more à clarissimis ad magis obscura, & à simplicissimis ad magis composita ascendamus.

Dicimus deinde, nos talia principia quaerere, ex quibus & sidera, & terram, &c. oriri potuisse demonstremus. Tales enim causas, quae tantùm sufficiunt, ut passim ab Astronomis fit, ad Phaenomena coeli explicanda, non quaerimus: sed tales, quae etiam ad cognitionem eorum, quae sunt in terrâ, (nempe, quia omnia, quae supra terram observamus contingere, inter Phaenomena naturae recensenda judicamus) nos ducant: Hae autem ut inveniantur, sequentia observanda sunt in bonâ hypothesi.

I. Ut nullam (in se tantùm considerata) implicet contradictionem.

II. Ut sit simplicissima, quae dari potest.

III. Quod ex secundo sequitur, ut sit cognitu facillima.

IV. Ut omnia, quae in totâ naturâ observantur, ex ipsâ deduci queant.

TROISIÈME PARTIE

Une fois exposés ainsi les principes très généraux des choses naturelles, il faut poursuivre maintenant vers l'explication de ce qui suit de ces principes. Mais en vérité puisque ce qui suit de ces principes est en plus grand nombre que notre esprit ne pourra jamais passer en revue par la pensée, et que nous ne déterminons pas plus une chose qu'une autre, il faut avant tout faire une brève histoire des principaux phénomènes dont nous chercherons ici les causes. Et cette histoire tu la tiens de l'article 5 à l'article 15 de la Partie III des principes. Et de l'article 20 à l'article 43, est proposée l'hypothèse que Descartes juge très commode non seulement pour comprendre les phénomènes du ciel, mais aussi pour enquêter sur leurs causes naturelles.

En outre, comme pour comprendre la nature des plantes, ou de l'homme, la meilleure voie est de considérer de quelle façon ils naissent à partir de semences et sont engendrés peu à peu, de même devront être cogités des principes tels qu'ils soient excessivement simples et très faciles à connaître, par lesquels nous démontrerons avoir pu naître, comme à partir de quelque semence, les astres, la terre et enfin tout ce que nous saisissons dans ce monde visible, même si nous savons que cela même n'est probablement jamais né ainsi. De cette façon en effet nous exposerons beaucoup mieux leur nature que si nous les décrivons seulement tels ils sont maintenant.

Je dis que nous cherchons des principes simples et faciles à connaître, car s'ils ne sont pas tels, nous n'en aurons pas besoin en réalité ; à savoir parce que nous supposons les semences des choses, pour cette raison seulement que leur nature nous soit plus facilement connue, et qu'au moyen des mathématiques nous remontions des plus claires vers les plus obscures et des plus simples vers les plus complexes. Nous disons ensuite que nous cherchons des principes tels que nous démontrons, avoir pu naître d'eux les astres, la terre etc. Car nous ne cherchons pas des causes telles qu'elles suffisent à expliquer seulement les phénomènes du ciel, comme il se fait partout par les astronomes ; mais telles qu'elles nous conduisent aussi à la connaissance de celles qui sont sur la terre (parce que nous jugeons n'est-ce pas que tout ce qui arrive sur terre doit être recensé parmi les phénomènes de la nature) ; pour que soient trouvés ces causes toutefois, il faut observer dans une bonne hypothèse ce qui suit :

1°) Qu'elle n'implique (considérée en soi seulement) aucune contradiction.

2°) Qu'elle soit la plus simple qui puisse se trouver.

3°) Ce qui suit de ce deuxième point : qu'elle soit très facile à connaître.

4°) Que tout ce qui s'observe dans la nature tout entière, peut se déduire de cette hypothèse même.

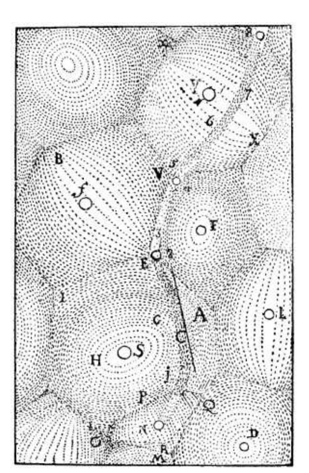
Diximus denique, nobis licere hypothesin assumere, ex quâ, tanquam ex causâ, naturae Phaenomena deducere queamus; quamvis ipsa sic orta non fuisse, probè sciamus. Quod ut intelligatur, hoc utar exemplo. Siquis in chartâ lineam curvam, quam Parabolam vocamus, descriptam inveniat, & ipsius naturam investigare velit, sive is supponat, illam lineam ex Cono aliquo priùs sectam, & deinde chartae impressam, sive ex motu duarum linearum rectarum descriptam, sive aliquo alio modo ortam fuisse, perinde est; modò ex eo, quod supponit, omnes proprietates Parabolae demonstret.

Imò, quamvis sciat, illam in chartâ ex impressione secti Coni ortum habuisse, poterit nihilominus ad libitum aliam causam fingere, quae ipsi commodissima videtur, ad omnes Parabolae proprietates explicandas. Sic etiam nobis ad delineamenta naturae explicanda, hypothesin aliquam ad li|bitum [228] assumere licet, modò ex ipsâ omnia naturae Phaenomena per Mathematicas consequentias deducamus.

Et, quod magis notatu dignum est, vix aliquid assumere poterimus, ex quo non idem effectus, quamquam fortasse operosiùs, per naturae Leges supra explicatas, deduci possint. Cùm enim earum Legum ope materia formas omnes, quarum est capax, successivè assumat, si formas istas ordine consideremus, tandem ad illam, quae est hujus mundi, poterimus devenire: adeò ut nihil erroris ex falsâ hypothesi sit timendum.

POSTULATUM.

Petitur, ut concedatur, omnem illam materiam, ex quâ hic mundus aspectabilis est compositus, fuisse initio à Deo divisam in particulas, quàm proximè inter se aequales,

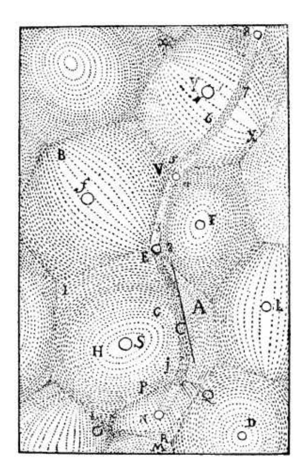


non quidem sphaericas, quia plures globuli simul juncti spatium continuum non replent, sed in partes alio modo figuratas, & magnitudine mediocres, sive medias inter illas omnes, ex quibus jam coeli, atque astra componuntur; easque tantundem motûs in se habuisse, quantum jam in mundo reperitur, & aequaliter fuisse motas; tum singulas circa propria sua centra, & separatim à se mutuò, ita ut corpus fluidum componerent, quale coelum esse putamus; tum etiam plures simul circa alia quaedam puncta, aequè à se mutuò remota, & eodem modo disposita, ac jam sunt centra fixarum; nec non etiam circa alia aliquanto plura, quae aequent numerum Planetarum;

Nous disons enfin qu'il nous est permis d'assumer l'hypothèse de laquelle nous puissions déduire, comme d'une cause, les phénomènes de la nature, même si nous savons que probablement eux-mêmes ne sont pas nés ainsi. Et pour comprendre cela est utilisé un exemple. Si quelqu'un trouve inscrite sur une feuille de papier la ligne courbe que nous appelons parabole et veut investiguer sa nature propre, c'est la même chose pour lui de supposer que cette ligne a d'abord été coupée de quelque cône et imprimée ensuite sur le papier, ou a été décrite par le mouvement de deux lignes droites, ou encore est née de quelque autre manière ; pourvu qu'il démontre, à partir de ce qu'il suppose, toutes les propriétés de la parabole. Bien plus, bien qu'il sache que cette parabole a pris naissance sur le papier par impression de la section d'un cône, il pourra néanmoins se figurer à plaisir une autre cause qui lui semblera plus commode justement pour expliquer toutes les propriétés de la parabole. Ainsi aussi il nous est permis, pour expliquer les linéaments de la nature, de prendre à plaisir une quelconque hypothèse, pourvu que nous déduisions de celle-ci, par conséquences mathématiques, tous les phénomènes de la nature. Et, ce qu'il est davantage digne de noter, nous pourrons difficilement prendre quelque chose dont les effets ne pourraient pas se déduire de même, bien que peut-être plus laborieusement, par les lois de la nature expliquées ci-dessus. Comme en effet la matière assume successivement, au moyen de ces lois, toutes les formes dont elle est capable, si nous considérons ces formes dans l'ordre, nous pourrons advenir enfin à cette forme qui est propre à ce monde ; à ce point nulle erreur n'est à craindre d'une hypothèse fausse.

POSTULAT

Est demandé que soit concédé que toute cette matière dont est composé ici le monde visible a été divisée au début par Dieu en particules, le plus possible égales entre elles, certainement non sphériques, parce qu'un grand nombre de globules joints ensemble ne remplissent pas un espace continu, mais en parties figurées d'une autre manière et de grandeur moyenne, autrement dit intermédiaire entre toutes celles dont sont composés maintenant les cieux, et les astres ; et ces particules ont eu en elles autant de mouvement qu'en est trouvé maintenant dans le monde et ont été mises en mouvement de façon égale, tantôt singulières autour de leur propre centre et mutuellement séparée les unes des autres, de telle sorte qu'elles composent un corps fluide tel nous pensons être le ciel ; tantôt encore un très grand nombre en même temps autour de certains autres points, également mutuellement éloignées les unes des autres et disposées de la même manière que sont maintenant les centres des étoiles fixes ; parfois aussi autour d'autres points en nombre suffisamment grand pour égaler le nombre des planètes ; et composent ainsi autant de



sicque tot varios vortices componerent, quot jam astra sunt in mundo. Vide Figuram Artic. 47. Part. 3. Princip.

Haec hypothesis in se spectata nullam implicat contradictionem; nihil enim materiae tribuit praeter divisibilitatem, & motum, quas modificationes jam suprà demonstravimus in materiâ realiter existere, & quia materiam indefinitam, ac coeli, & terrae unam eandemque esse ostendimus, has modificationes in totâ materiâ fuisse, sine ullius contradictionis scrupulo supponere possumus. i229 Est deinde haec hypothesis simplicissima, quia nullam supponit inaequalitatem, neque dissimilitudinem in particulis, in quas materia in initio fuerit divisa, neque etiam in earum motu; ex quo sequitur hanc hypothesin etiam esse cognitu facillimam: Quod idem etiam patet ex eo, quod nihil per hanc hypothesin in materiâ supponitur fuisse, praeter id, quod cuilibet sponte ex solo materiae conceptu innotescit, divisibilitas nimirum, ac motus localis. Quod autem ex ipsâ omnia, quae in naturâ observantur, deduci queant, re ipsâ, quoad fieri potest, ostendere conabimur, idque sequenti ordine. Primo fluiditatem Coelorum ex ipsâ deducemus, &, quomodo ea causa sit lucis, explicabimus. Deinde ad naturam Solis pergemus, & simul ad ea, quae in Stellis fixis observantur. Postea de Cometis, & tandem de Planetis, eorumque Phaenomenis dicemus.

DEFINITIONES.

I. Per *Eclipticam* intelligimus illam partem vorticis, quae, dum gyrat circa axem, maximum circulum describit.

II. Per *Polos* intelligimus partes vorticis, quae ab Eclipticâ sunt remotissimae, sive quae minimos describunt circulos.

III. Per *Conatum ad motum* non intelligimus aliquam cogitationem, sed tantùm, quòd pars materiae ita est sita, & ad motum incitata, ut reverâ esset aliquò itura, si à nullâ causâ impediretur.

IV. Per *Angulum* intelligimus, quicquid in aliquo corpore ultra figuram sphaericam prominet.

AXIOMATA.

I. Plures globuli simul juncti spatium continuum occupare nequeunt.

II. Materiae portio in partes angulosas divisae, si partes |i230 ipsius circa propria sua centra moveantur, majus spatium requirit, quàm si omnes ipsius partes quiescerent, & omnia earum latera se invicem immediatè tangerent.

tourbillons aussi différents que se trouvent d'astres dans le monde maintenant. Vois la figure de l'article 47 de la Partie III des Principes.

Cette hypothèse considérée en soi n'implique aucune contradiction ; car elle n'attribue rien à la matière excepté la divisibilité et le mouvement, modifications que nous avons déjà démontrées ci-dessus exister réellement dans la matière, et parce que nous avons montré que la matière indéfinie, et du ciel, et de la terre, est une seule et la même, nous pouvons supposer, sans scrupule d'aucune contradiction, que ces modifications ont été dans la matière tout entière. Ensuite cette hypothèse est simplissime parce qu'elle ne suppose aucune inégalité ni dissemblance dans les particules en lesquelles la matière a été divisée au début, ni non plus dans leur mouvement ; d'où suit que cette hypothèse est très facile à comprendre. Et de même cela est visible aussi de ce que rien n'est supposé par cette hypothèse avoir été dans la matière, excepté ce qui est spontanément reconnu par quiconque du seul concept de matière, certainement la divisibilité et le mouvement local. Et que de l'hypothèse même peut se déduire tout ce qui est observé dans la nature, nous allons entreprendre de le montrer par la chose elle-même, autant que faire se peut, et cela dans l'ordre suivant. Premièrement, nous déduirons d'elle précisément la fluidité des cieux et expliquerons comment elle est la cause de la lumière. Ensuite nous continuerons par la nature du soleil et en même temps par ce qui est observé des étoiles fixes. Puis nous parlerons des comètes et enfin des planètes et de leurs phénomènes[50].

DÉFINITIONS

1°) Par *écliptique* nous entendons cette partie du tourbillon qui dans le moment où il tourne sur un axe, décrit le cercle le plus grand[51].

2°) Par *pôles* nous entendons les parties du tourbillon qui sont les plus éloignées de l'écliptique autrement dit qui décrivent les cercles les plus petits[52].

3°) Par *tendance au mouvement* nous n'entendons pas une certaine pensée, mais seulement qu'une partie de la matière est située et incitée au mouvement de telle sorte qu'en vérité elle irait vers quelque partie, si elle n'était empêchée par quelque cause[53].

4°) Par *angle* nous entendons tout ce qui en certain corps fait saillie au-delà de la figure sphérique[54].

AXIOMES

1°) Plusieurs globules joints ensemble ne peuvent occuper un espace continu[55].

2°) Une portion de matière distribuée en parties anguleuses, si ses parties se meuvent en réalité autour de son propre centre, requiert un espace plus grand que si toutes ses parties étaient au repos et si tous leurs côtés se touchaient immédiatement les uns les autres[56].

III. Pars materiae, quò minor est, eò faciliùs ab eâdem vi dividitur.

IV. Partes materiae, quae sunt in motu versus eandem partem, & à se invicem in ipso motu non recedunt, non sunt actu divisae.

PROPOSITIO I.

Partes materiae, in quas primò fuit divisa, non erant rotundae, sed angulosae.

DEMONSTRATIO.

MAteria tota in partes aequales, & similes ab initio fuit divisa (per Postulat): ergo (per Ax. 1. & Prop. 2. Part. 2.) non fuerunt rotundae: atque adeò (per Defin. 4.) angulosae, q.e.d.

PROPOSITIO II.

Vis, quae effecit, ut materiae particulae circa propria centra moverentur, simul effecit, ut particularum anguli mutuo occursu attererentur.

DEMONSTRATIO.

TOta materia in initio in partes aequales (per Postulat.) atque angulosas (per Propos. 1. hujus) fuit divisa. Si itaque, simulac coeperint moveri circa propria centra, anguli earum non attriti fuissent, necessariò (per Axiom. 2.) tota materia majus spatium occupare debuisset, quàm cùm quiescebat: atqui hoc est absurdum (per Prop. 4. Part. 2.): ergo earum anguli fuerunt attriti, simulac moveri coeperint, q.e.d.

Reliqua desiderantur.

3°) Plus une partie de matière est petite, plus elle est divisée facilement par une même force[57].

4°) Des parties de matière qui sont en mouvement vers une même partie et ne s'écartent pas les unes des autres dans le mouvement même, ne sont pas actuellement divisées[58].

PROPOSITION I.

Au commencement les parties de la matière en lesquelles elle a été divisée n'étaient pas rondes, mais anguleuses[59].

Démonstration

La totalité de la matière a été divisée au début en parties égales et semblables (par le postulat) : donc (par l'axiome 1 et la proposition 2 de la Partie II) elles n'étaient pas rondes ; si bien (par la définition 4) qu'elles étaient anguleuses. C.Q.F.D.

PROPOSITION II.

La force qui a fait que les particules de matière se meuvent autour de leur propre centre a fait en même temps que les angles des particules s'usent par choc mutuel [60].

Démonstration

La totalité de la matière a initialement été divisée en parties égales (par le postulat) et anguleuses (par la proposition 1 de cette partie). C'est pourquoi si en même temps qu'elles ont commencé à se mouvoir autour de leurs propres centres, leurs angles n'avaient pas été usés, nécessairement (par l'axiome 2) la totalité de la matière aurait dû occuper un espace plus grand que quand elle était au repos ; or cela est absurde (par la proposition 4 de la partie 2) ; donc leurs angles ont été usés en même temps qu'elles ont commencé à se mouvoir. C.Q.F.D.

Le reste manque.

APPENDIX, CONTINENS

COGITATA METAPHYSICA,

i231

IN QUIBUS Difficiliores, quae in Metaphysices tam parte Generali, quam Speciali, circa Ens, ejusque Affectiones, Deum ejusque Attributa, & Mentem humanam occurrunt, quaestiones breviter explicantur,

AUTHORE BENEDICTO de SPINOZA, AMSTELODAMENSI.

i233 PARS I,

In quâ praecipua, quae in parte Metaphysices generali, circa Ens, ejusque Affectiones vulgò occurrunt, breviter explicantur.

<’t Eyndt en oogmerk dezes Hoofdeels is, te betoonen dat de gemeene Redenkonst, en Wijsbegeerte alleenlijk maar dienen, om de geheugenis t’ oeffenen, en die te versterken: op dat wy de dingen, die ons swervende, en zonder orde os t’ zamenhanging, door de zinnen werden vertoont, en voor zoo veel wy alleenlijk, daar van door de zinnen konnen werden aangedaan, wel onthouden: maar niet datze dienen om ’t verstant te oeffenen.>

CAP. I.

DE ENTE REALI, FICTO, & RATIONIS.

i233 **D**E definitione hujus Scientiae nihil dico, nec etiam circa quae versetur; sed tantùm ea, quae obscuriora sunt, & passim ab Authoribus in Metaphysicis tractantur, explicare hîc est animus.

Entis definitio.

Incipiamus igitur ab Ente, per quod intelligo *Id omne, quod, cum clarè, & distinctè percipitur, necessariò existere, vel ad minimùm posse existere reperimus.*

APPENDICE CONTENANT DES RÉFLEXIONS MÉTAPHYSIQUES[61]

Appendice contenant des Réflexions Métaphysiques dans lesquelles sont brièvement expliquées des questions assez difficiles qui se présentent en métaphysique, tant dans sa partie générale que spéciale, autour de l'Étant et de ses affections, de Dieu et ses attributs, et de l'Esprit humain.

Auteur Benedictus de Spinoza, Amsterdam.

PREMIÈRE PARTIE

Où sont brièvement expliquées les principales choses qui se rencontrent communément dans la partie générale de la métaphysique, autour de l'étant et de ses affections.

<Le but et l'objet de cette Partie est de démontrer que la logique et la philosophie ordinaires servent seulement à exercer et fortifier la mémoire, de façon à bien retenir les choses qui, au hasard des rencontres, se perçoivent par les sens sans ordre ni enchainement et dont nous ne pouvons ainsi être affectés que par les sens ; mais elles ne servent pas à exercer l'intellect[62].>

Chapitre I.

De l'Étant réel, de la fiction, et de la raison.

De la définition de cette science, je ne dis rien, ni non plus autour de quoi elle tourne ; mais l'intention ici est seulement d'expliquer ce qui est assez obscur et traité pêle-mêle chez les auteurs de métaphysique.

I, 1 §1: *Définition de l'étant.*

Nous commençons donc par l'étant, par quoi j'entends tout ce que nous découvrons, quand cela est perçu clairement et distinctement, que nécessairement cela existe, ou au moins peut exister.

Chimaera, Ens fictum, & Ens rationis non esse entia.

Ex hac autem definitione, vel, si mavis, descriptione sequitur, quod *Chimaera, Ens fictum, & Ens rationis* nullo modo ad entia revocari possint. Nam[*] *Chimaera* ex suâ naturâ existere nequit. *Ens* verò *fictum* claram, & distinctam perceptionem secludit, quia homo ex solâ merâ libertate, & non, ut in falsis, insciens, sed prudens, & sciens connectit, quae connectere, & disjungit, quae disjungere vult. *Ens* denique rationis nihil est praeter modum cogitandi, qui inservit ad res intellectas faciliùs *retinendas, explicandas, atque imaginandas.* Ubi notandum, quod per modum cogitandi intelligimus id, quod jam Schol. Propos. 15. Part. 1. explicuimus, nempe omnes cogitationis affectiones, videlicet intellectum, laetitiam, imaginationem, &c.

☐[*] Nota, quod nomine Chimaerae hîc, & in seqq. intelligatur id, cujus natura apertam nvolvit contradictionem, ut fusiùs explicatur, cap. 3.

Quibus cogitandi modis res retineamus.

[i234] Quod autem dentur quidam modi cogitandi, qui inserviunt ad res firmiùs, atque faciliùs *retinendas*, & ad ipsas, quando volumus, in mentem revocandas, aut menti praesentes sistendas, satis constat iis, qui notissima illa regula Memoriae utuntur: quâ nempe ad rem novissimam retinendam, & memoriae imprimendam ad aliam nobis familiarem recurritur, quae vel nomine tenus vel re ipsâ cum hac conveniat. Hunc similiter in modum Philosophi res omnes naturales ad certas classes reduxerunt, ad quas recurrunt, ubi aliquid novi ipsis occurrit, quas vocant *genus, species* &c.

Quibus cogitandi modis res explicemus.

Ad rem deinde *explicandam* etiam modos cogitandi habemus, determinando scilicet eam per comparationem ad aliam. Modi cogitandi, quibus id efficimus, vocantur *tempus, numerus, mensura*, & siquae adhuc alia sunt. Horum autem tempus inservit durationi explicandae, numerus quantitati discretae, mensura quantitati continuae.

Quibus cogitandi modis res imaginemur.

Denique, cùm assueti simus omnium, quae intelligimus, etiam imagines aliquas in nostrâ phantasiâ depingere, fit, ut non-entia positivè, instar entium, *imaginemur*. Nam mens in se solâ spectata, cùm sit res cogitans, non majorem habet potentiam ad affirmandum, quàm ad negandum: imaginari verò cùm nihil aliud sit, quàm ea, quae in cerebro reperiuntur à motu

***I, 1 §2:** La chimère, l'étant fictif et l'étant de raison ne sont pas des étants.*

De cette définition toutefois, ou si tu préfères de cette description, suit que la *chimère*, *l'étant fictif et l'étant de raison* ne peuvent en aucune manière se ramener à des étants. Car par sa nature, une *chimère* [*] ne peut pas exister. Un *étant fictif* en vérité, exclut une perception claire et distincte, parce c'est par la seule pure liberté, que l'homme joint ce qu'il veut joindre, et disjoint ce qu'il veut disjoindre, et non en ne sachant pas, comme dans le faux, mais délibérément et sciemment. Un *étant de raison* enfin, n'est rien sinon une manière de penser qui sert à *retenir, expliquer et imaginer* plus facilement les choses intellectuelles. À cet endroit il faut noter que par manière de penser nous entendons ce que nous avons déjà expliqué dans le scolie de la proposition 15 de la partie I, à savoir toutes les affections de la pensée, telles l'intellect, la joie, l'imagination, etc.

[*] Note que par le nom de chimère, ici et par la suite, s'entend ce dont la nature enveloppe une contradiction manifeste, comme il sera expliqué plus largement au chapitre III.

***I, 1 §3 :** Par quelles façons de penser nous retenons les choses.*

Que se trouvent toutefois certaines manières de penser qui servent à *retenir* plus fermement et plus facilement les choses, et à les rappeler, ou les maintenir présentes à l'esprit quand nous le voulons, est assez établi par ceux qui utilisent cette règle très connue de la mémoire, par laquelle, n'est-ce-pas, pour retenir une chose tout à fait nouvelle et l'appliquer à la mémoire nous avons recours à une autre qui nous est familière qui convient avec elle, ou par le nom seulement, ou par la chose même. De cette même manière les philosophes ont réduit toutes les choses naturelles à certaines classes, auxquelles ils ont recours quand se présente à eux en réalité, quelque chose de nouveau, qu'ils appellent *genre, espèce,* etc.

***I, 1 §4 :** Par quelles façons de penser nous expliquons les choses.*

Ensuite, pour expliquer une chose, nous avons aussi des manières de penser, à savoir en déterminant cette chose par confrontation avec une autre. Les manières de penser par lesquelles nous accomplissons cela sont appelées, le *temps, le nombre, la mesure* et s'en trouvent certaines autres encore. Et de ces manières de penser, le temps sert à expliquer la durée, le nombre la quantité discrète, la mesure la quantité continue.

***I, 1 §5 :** Par quelles façons de penser nous imaginons les choses.*

Enfin comme nous sommes, de tout ce que nous comprenons, accoutumés à peindre aussi certaines images dans notre fantaisie, il se fait que nous imaginons posément des non-étants, comme des étants. Car l'esprit regardé en soi seul, puisqu'il est une chose qui pense, n'a pas une puissance plus grande pour affirmer que pour nier ; mais puisqu'imaginer n'est rien d'autre que sentir ces traces qui se trouvent dans le cerveau,

spirituum, qui in sensibus ab objectis excitatur, vestigia sentire, talis sensatio non, nisi confusa affirmatio, esse potest. Atque hinc fit, ut omnes modos, quibus mens utitur ad negandum, quales sunt, caecitas, extremitas sive finis, terminus, tenebrae &c. tanquam entia imaginemur.

Entia rationis cur non sint Ideae rerum, & tamen pro iis habeantur.

Unde clarè patet, hos modos cogitandi non esse ideas rerum, nec ullo modo ad ideas revocari posse; quare etiam nullum habent ideatum, quod necessariò existit, aut existere potest. Causa autem, ob quam hi modi cogitandi pro ideis rerum habentur, est, quia ab ideis entium realium tam immediatè proficiscuntur, & oriuntur, ut facillimè cum ipsis ab iis, qui non accuratissimè attendunt, confundantur: unde etiam no|mina [i235] ipsis imposuerunt, tanquam ad significandum entia extra mentem nostram existentia, quae Entia, sive potiùs Non-entia Entia rationis vocaverunt.

Malè dividi Ens in reale, & rationis.

Hincque facilè videre est, quàm inepta sit illa divisio, quâ dividitur ens in ens reale, & ens rationis: dividunt enim ens in ens, & non-ens, aut in ens, & modum cogitandi: Attamen non miror Philosophos verbales, sive grammaticales in similes errores incidere: res enim ex nominibus judicant, non autem nomina ex rebus.

Ens rationis quomodo dici possit merum nihil, & quomodo Ens reale.

Nec minus ineptè loquitur, qui ait ens rationis non esse merum nihil. Nam si id, quod istis nominibus significatur, extra intellectum quaerit, merum nihil esse reperiet: si autem ipsos modos cogitandi intelligit, vera entia realia sunt. Nam cùm rogo, quid sit species, nihil aliud quaero, quàm naturam istius modi cogitandi, qui reverâ est ens, & ab alio modo cogitandi distinguitur; verùm, hi modi cogitandi ideae vocari non possunt, neque veri aut falsi possunt dici, sicut etiam amor non potest verus aut falsus vocari, sed bonus aut malus. Sic Plato cùm dixit, hominem esse animal bipes sine plumis, non magis erravit, quàm qui dixerunt hominem esse animal rationale; nam Plato non minùs cognovit hominem esse animal rationale, quàm caeteri cognoscunt; verùm ille hominem revocavit ad certam classem, ut quando vellet de homine cogitare, ad illam classem recurrendo, cujus facilè recordari potuerat, statim in cogitationem hominis incideret: Imò Aristoteles

du mouvement des souffles vitaux éveillé par les objets dans les sens, une telle sensation ne peut être qu'une affirmation confuse. Et de-là se fait, que nous imaginons comme des étants, toutes les manières de penser que l'esprit utilise pour nier ; telles sont la cécité, l'extrémité, autrement dit la fin, le terme, les ténèbres, etc.

***I, 1 §6 :** Pourquoi les étants de raison ne sont pas des idées de choses et néanmoins sont tenus à la place de celles-ci.*

D'où est clairement visible que ces façons de penser ne sont pas des idées de choses et ne peuvent en aucune manière être ramenées à des idées ; c'est pourquoi aussi elles n'ont aucun idéat qui existe, ou peut exister, nécessairement. La cause toutefois pourquoi ces façons de penser sont tenues pour des idées de choses, est parce qu'elles proviennent et naissent si immédiatement d'idées d'étants réels qu'elles sont très facilement confondues, par ceux qui ne portent pas très soigneusement leur attention, avec ces idées mêmes ; d'où aussi ils leur ont justement apposé des noms, comme pour signifier des étants qui existeraient hors de notre esprit ; étants, ou plutôt non-étants, qu'ils ont appelés étants de raison.

***I, 1 §7 :** L'étant est mal divisé, en réel et de raison.*

De-là il est facile de voir, combien inappropriée est cette séparation en laquelle est divisé l'étant, en étant réel et étant de raison ; car les philosophes divisent l'étant, en étant et non-étant, ou en étant et manière de penser ; toutefois je ne m'émerveille pas qu'ils tombent dans de semblables erreurs verbales autrement dit grammaticales, car ils jugent les choses à partir de leurs noms, et non les noms à partir des choses.

***I, 1 §8 :** L'étant de raison, comment il peut être dit pur rien, et comment étant réel.*

Et ne parle pas moins de façon inappropriée celui qui affirme qu'un étant de raison n'est pas un pur rien. Car s'il cherche ce qui est signifié par ces noms hors de l'intellect, il trouvera que c'est un pur rien ; mais s'il entend les manières mêmes de penser, il trouvera que ce sont de vrais étants réels. Car quand je demande ce qu'est une espèce, je ne cherche rien d'autre que la nature de cette manière de penser, qui est réellement un étant et se distingue d'une autre manière de penser ; mais ces manières de penser ne peuvent pas être appelées des idées, ni ne peuvent être dites vraies ou fausses, comme aussi l'amour ne peut pas être appelé vrai ou faux, mais bon ou mauvais. Ainsi quand Platon a dit que l'homme est un animal bipède sans plume, il ne s'est pas plus égaré que ceux qui ont dit que l'homme est un animal rationnel ; car Platon n'a pas moins reconnu que l'homme est un animal rationnel que ne l'ont reconnu les autres ; mais il a ramené cet homme à une certaine classe, de sorte que quand il voulait penser à l'homme en recourant à cette classe dont il pouvait facilement se souvenir, aussitôt il tombait dans la pensée de l'homme. Assurément, Aristote s'est égaré plus gravement

gravissimè erravit, si putavit se illâ suâ definitione humanam essentiam adaequatè explicuisse: An vero Plato benè fecerit, tantùm quaeri posset: sed haec non sunt hujus loci.

In Rerum investigatione Entia realia cum entibus rationis non confundenda.

Ex omnibus supradictis inter ens reale, & entis rationis ideata nullam dari convenientiam apparet : Unde etiam facilè videre est, quàm sedulò sit cavendum in investigatione rerum, ne entia realia, cum entibus rationis confundamus: Aliud enim est inquirere in rerum naturam, aliud in modos quibus | i236 res a nobis percipiuntur. Haec verò si confundantur, neque modos percipiendi, neque naturam ipsam intelligere poterimus; imò verò, quod maximum est, in causâ erit, quòd in magnos errores incidemus, quemadmodum multis hucusque contigit.

Quomodo Ens rationis, & Ens fictum distinguantur.

Notandum etiam, quod multi confundunt ens rationis cum ente ficto: putant enim ens fictum etiam esse ens rationis, quia nullam extra mentem habet existentiam. Sed si ad entis rationis, & entis ficti definitiones modò traditas rectè attendatur, reperietur inter ipsa, tum ex ratione causae, tum etiam ex eorum naturâ, absque respectu causae, magna differentia. Ens fictum enim nihil aliud esse diximus, quàm duos terminos connexos ex solâ merâ voluntate sine ullo ductu rationis; unde ens fictum casu potest esse verum. Ens verò rationis, nec a solâ voluntate dependet, nec ullis terminis inter se connexis constat, ut ex definitione satis fit manifestum. Si quis igitur roget, an ens fictum ens reale sit, an verò ens rationis, tantùm repetendum, atque regerendum est id, quod jam diximus, nempe malè dividi ens in ens reale, & ens rationis, ideòque malo fundamento quaeritur, an ens fictum ens reale sit, an verò rationis: supponitur enim omne ens dividi in ens reale, & rationis.

Entis divisio.

Sed ad nostrum propositum revertamur, à quo videmur utcunque jam deflexisse. Ex entis definitione, vel, si mavis, descriptione jam traditâ facilè videre est, quod ens dividendum sit in ens, quod suâ naturâ necessariò existit, sive cujus essentia involvit existentiam, & in ens, cujus essentia non involvit existentiam, nisi possibilem. Hoc ultimum dividitur in Substantiam, & Modum, quorum definitiones Part. 1. Art. 51. 52. & 56. Princ. Philos.

s’il a pensé que cette sienne définition expliquait adéquatement l’essence humaine ; mais on peut seulement se demander si Platon a bien fait ; mais ce n'est pas ici le lieu.

I, 1 §9 : *Dans l’investigation des choses, les étants réels ne doivent pas être confondus avec les étants de raison.*

De tout ce qui a été dit ci-dessus apparait ne se trouver aucune convenance entre un étant réel et les idéats d’un étant de raison ; d’où encore il est facile de voir combien consciencieusement il nous faut prendre garde, dans l’investigation des choses, à ne pas confondre les étants réels avec les étants de raison ; autre en effet est de rechercher la nature des choses, autre de rechercher les manières par lesquelles nous percevons les choses. Mais si cela est confondu, nous ne pourrons comprendre ni les manières de percevoir, ni la nature en réalité ; bien plus, ce qui est plus grave en vérité, ce sera la cause pour que nous tombions dans de grandes erreurs, comme il est arrivé à beaucoup jusqu’ici.

I, 1 §10 : *Comment se distinguent étant de raison et étant fictif.*

Il faut noter aussi que beaucoup confondent étant de raison et étant fictif : ils pensent en effet que l’étant fictif, parce qu'il n’a aucune existence hors de l’esprit, est aussi un étant de raison. Mais si est prêté droitement attention aux définitions données à l’instant, de l’étant de raison et de l’étant fictif, sera trouvé entre eux une grande différence, tant en raison de leur cause, tant aussi par leur nature sans égard à la cause. Car nous avons dit que l’étant fictif n’est rien d’autre, sinon deux termes conjoints par la seule pure volonté, sans aucune action de la raison ; d’où l’étant fictif, peut à l’occasion être vrai. Mais l’étant de raison, ni ne dépend de la seule volonté, ni ne consiste en quelques termes conjoints entre eux, comme il se fait assez manifeste de sa définition. Si quelqu’un donc demande, si un étant fictif est un étant réel, ou si en vérité un étant de raison, il faut seulement répéter et se diriger vers ce que nous avons déjà dit, à savoir que l’étant est mal séparé entre étant réel et étant de raison, et pour cette raison, rechercher si l’étant fictif est un étant réel ou en vérité un étant de raison, c’est rechercher un mauvais fondement ; car est supposé que tout l’étant se divise en étant réel et de raison.

I, 1 §11 : *Division de l’étant.*

Mais revenons à notre propos duquel nous semblons en tous cas nous être déjà éloignés. De la définition, ou si tu préfères de la description déjà transmise de l’étant, il est facile de voir que l’étant doit être divisé en étant qui existe nécessairement par sa nature, autrement dit dont l’essence enveloppe l’existence, et en étant dont l’essence enveloppe une existence seulement possible. Ce dernier se divise en substance et manière d’être, dont les définitions sont transmises aux articles 51, 52 et 56 de la Première Partie des Principia Philosophiae ; c’est pourquoi il n’est pas nécessaire de

traduntur; quare non necesse est, eas hîc repetere. Sed tantùm notari volo circa hanc divisionem, quod expressè dicimus ens dividi in Substantiam, & Modum; non verò in Substantiam, & Accidens: nam Accidens nihil est praeter modum cogitandi; utpote quod solummodo respectum de|notat. i237 Ex. grat. cùm dico triangulum moveri, motus non est trianguli modus, sed corporis, quod movetur: unde motus respectu trianguli accidens vocatur: respectu verò corporis est ens reale, sive modus: non enim potest motus concipi sine corpore, at quidem sine triangulo.

Porrò ut jam dicta, & etiam quae sequentur, meliùs intelligantur, explicare conabimur, quid per *esse essentiae, esse existentiae, esse ideae*, ac denique *esse potentiae* intelligendum sit. Quo etiam nos movet quorundam ignorantia, qui nullam distinctionem agnoscunt inter essentiam, & existentiam, vel, si agnoscunt, *esse essentiae* cum *esse ideae* vel *esse potentiae* confundunt. Ut his igitur, & rei ipsi satisfaciamus, rem quam distinctè poterimus, in sequentibus explicabimus.

CAP. II.

QUID SIT ESSE ESSENTIAE, QUID ESSE EXISTENTIAE, QUID ESSE IDEAE, QUID ESSE POTENTIAE.

i237 **UT** clarè percipiatur, quid per haec quatuor intelligendum sit, tantùm necesse est, ut nobis ob oculos ponamus ea, quae de substantiâ increatâ, sive de Deo diximus, nempe *Creaturas in Deo esse eminenter*.

1°. Deum eminenter continere id, quod formaliter in rebus creatis reperitur, hoc est, Deum talia attributa habere, quibus omnia creata eminentiori modo contineantur, vide Part. 1. Axiom. 8. & Coroll. 1. Prop. 12. Ex. gr. extensionem clarè concipimus sine ullâ existentiâ, ideòque, cùm per se nullam habeat vim existendi, à Deo creatam esse demonstravimus, Prop. ultima Part. 1. Et, quia in causâ tantundem perfectionis ad minimùm debet esse, quantum est in effectu, sequitur, omnes perfectiones extensionis Deo inesse. Sed quia postea rem extensam ex suâ naturâ divisibilem esse videbamus, hoc est, imperfectionem continere, ideò Deo extensionem tribuere non potuimus, Part. 1. Propos. 16., adeòque fateri co|gebamur, i238 Deo aliquod attributum inesse, quod omnes materiae perfectiones excellentiori modo continet, Schol. Prop. 9. Part. 1, quodque vices materiae supplere potest:

les répéter ici. Mais je veux seulement noter autour de cette division, que nous disons expressément que l'étant se divise en substance et manière d'être, non en vérité en substance et accident ; car un accident n'est rien, sinon une manière de penser, en tant qu'il dénote seulement le regard porté. Par exemple quand je dis qu'un triangle se meut, le mouvement n'est pas du triangle mais du corps qui est mu ; d'où le mouvement, eu égard au triangle, est appelé accident ; mais au regard du corps le mouvement est un étant réel, autrement dit une manière d'être ; le mouvement en effet ne peut pas se concevoir sans un corps, mais sûrement sans le triangle.

En outre pour que soit mieux compris ce qui a déjà été dit et aussi ce qui va suivre, nous allons essayer d'expliquer ce qu'il faut comprendre par *appartenir à l'essence*[63], *appartenir à l'existence, appartenir à l'idée* et enfin *appartenir à la puissance*. Et à cela aussi nous pousse l'ignorance de certains qui ne reconnaissent aucune différence entre l'essence et l'existence, ou s'ils la reconnaissent, confondent *appartenir à l'essence* avec *appartenir à l'idée,* ou *appartenir à la puissance*. Pour leur donner satisfaction donc, ainsi qu'à la chose elle-même, nous allons expliquer la question aussi distinctement que nous pourrons dans ce qui suit.

Chapitre II

QU'EST-CE QUI EST PROPRE À L'ESSENCE, PROPRE À L'EXISTENCE, PROPRE À L'IDÉE, PROPRE À LA PUISSANCE.

Pour que soit clairement perçu ce qu'il faut comprendre par ces quatre, il est seulement nécessaire de poser devant nos yeux ce que nous avons dit de la substance incréée, autrement dit de Dieu, à savoir que toutes les créatures sont en Dieu éminemment.

1°. Dieu contient éminemment ce qui se trouve formellement dans les choses créées, c'est-à-dire, Dieu a des attributs tels, que toutes les choses créées y sont contenues de manière plus éminente, vois la Première Partie Axiome 8 Corollaire 1 Proposition 12. Par exemple nous concevons clairement l'extension sans aucune existence, et pour cela, comme elle n'a aucune force pour exister par soi, nous avons démontré - dernière proposition de la Première Partie - qu'elle a été créée par Dieu. Et, parce que doit se trouver dans la cause, au moins autant de perfection que s'en trouve dans l'effet, suit que toutes les perfections de l'extension sont en Dieu. Mais parce que nous avons vu ensuite qu'une chose étendue est par sa nature divisible, pour cela nous n'avons pas pu attribuer l'extension à Dieu, Partie I, Proposition 16 ; à ce point nous avons été contraints de reconnaître, scolie de la proposition 9 Partie I, qu'un certain attribut est en Dieu qui contient plus excellement toutes les perfections de la matière, et qui peut suppléer la destinée de la matière.

2°. Deum seipsum, atque omnia alia intelligere, hoc est, omnia objectivè etiam in se habere, Part. 1. Prop. 9.

3°. Deum esse omnium rerum causam, eumque ex absolutâ libertate voluntatis operari.

Quid sit esse essentiae, existentiae, ideae, ac potentiae?

Ex his itaque clarè videre est, quid per illa quatuor intelligendum sit. Primum enim *esse* scilicet *Essentiae*, nihil aliud est, quàm modus ille, quo res creatae in attributis Dei comprehenduntur: *esse* deinde *Ideae* dicitur, prout omnia objectivè in ideâ Dei continentur: *esse* porrò *Potentiae* dicitur tantùm respectu potentiae Dei, quâ omnia nondum adhuc existentia ex absolutâ libertate voluntatis creare potuerat: *esse* denique *Existentiae* est ipsa rerum essentia extra Deum, & in se considerata, tribuiturque rebus, postquam à Deo creatae sunt.

Haec quatuor à se invicem non distingui, nisi in creaturis.

Ex quibus clarè apparet, haec quatuor non distingui inter se, nisi in rebus creatis: in Deo verò nullo modo: Deum enim non concipimus fuisse potentiâ in alio, & ejus existentia, ejusque intellectus ab ejus essentiâ non distinguuntur.

Ad quaestiones quasdam de Essentiâ respondetur.

Ex his facilè ad quaestiones, quae passim de essentiâ circumferuntur, respondere possumus. Quaestiones autem hae sunt sequentes: an essentia distinguatur ab existentiâ, & si distinguatur, an sit aliquid diversum ab ideâ: & si aliquid diversum ab ideâ sit, an habeat aliquod esse extra intellectum; quòd postremum sanè necessariò fatendum est. Ad primam autem sub distinctione respondemus, quod essentia in Deo non distinguatur ab existentiâ; quandoquidem sine hac illa non potest concipi: in caeteris autem essentia differt ab existentiâ, potest nimirum sine hac concipi. Ad secundam verò dicimus, quòd res, quae extra intellectum clarè, & distinctè, sive verè concipitur, aliquid diversum ab ideâ sit. Sed denuo quaeritur, an illud esse extra intellectum sit a se ipso, an verò à Deo creatum. Ad quod respondemus, essentiam formalem non |[i239] esse à se, nec etiam creatam; haec duo enim supponerent rem actu existere: sed à solâ essentiâ divinâ pendere, in quâ omnia continentur; adeòque hoc sensu iis assentimur, qui dicunt essentias rerum aeternas esse. Quaeri adhuc posset, quomodo nos, nondum intellectâ naturâ Dei, rerum essentias intelligamus,

2°. Dieu se comprend lui-même, et toutes les autres choses, c'est dire qu'il a aussi en lui toutes les choses objectivement, Partie I, Proposition 9.

3°. Dieu est la cause de toutes les choses, et œuvre par l'absolue liberté de la volonté.

I, 2 §1 : *Qu'est-ce qui appartient à l'essence, à l'existence, à l'idée et à la puissance ?*

C'est pourquoi il est facile de-là de voir ce qu'il faut entendre par ces quatre. Car le premier, à savoir *appartenir à l'essence*, n'est rien d'autre que la façon dont sont embrassées les choses créées dans les attributs de Dieu ; ensuite *appartenir à l'idée* se dit dans la mesure où tout est contenu objectivement dans l'idée de Dieu ; en outre *appartenir à la puissance* est dit seulement eu égard à la puissance de Dieu par laquelle il a pu, par l'absolue liberté de la volonté, créer toutes les choses n'existant pas encore jusqu'ici ; enfin *appartenir à l'existence* est l'essence même des choses en dehors de Dieu et considérée en soi ; elle est attribuée aux choses après qu'elles ont été créées par Dieu.

I, 2 §2 : *Ces quatre ne se distinguent l'une de l'autre que dans les créatures.*

De-là apparait clairement que ces quatre - l'essence, l'existence, l'idée, la puissance - ne se distinguent entre elles que dans les choses créées, mais en aucune manière en Dieu ; car nous ne concevons pas que Dieu par sa puissance ait été en autre chose, ni que son existence et son intellect se distinguent de son essence.

I, 2 §3 : *Est répondu à certaines questions sur l'essence.*

De-là nous pouvons facilement répondre aux questions qui partout circulent sur l'essence. Et ces questions sont les suivantes : l'essence se distingue-t-elle de l'existence, et si elle s'en distingue, est-elle quelque chose de différent de l'idée ; et si elle est quelque chose de différent de l'idée, a-t-elle quelque chose qui est en dehors de l'intellect ; sainement, ce dernier point doit nécessairement être reconnu. Toutefois à la première question nous répondrons en faisant une distinction : en Dieu l'essence ne se distingue pas de l'existence, puisque son essence ne peut pas se concevoir sans son existence ; dans le reste des choses en revanche, l'essence diffère de l'existence, et peut certainement se concevoir sans cette dernière. À la seconde question nous disons en vérité qu'une chose qui est conçue clairement et distinctement en dehors de l'intellect, autrement dit vraiment, est quelque chose de différent de l'idée. Mais à nouveau est demandé si ce qui est en dehors de l'intellect est par soi-même, ou en vérité créé par Dieu. À quoi nous répondrons que l'essence formelle ni n'est par soi, ni non plus n'est créée ; car ces deux supposeraient une chose existant actuellement ; mais elle dépend de la seule essence divine en laquelle tout est contenu ; à ce point, nous approuvons en ce sens ceux qui disent que les essences des choses sont éternelles. Peut encore être demandé comment nous pouvons nous, n'étant pas encore comprise la nature intellectuelle de Dieu, comprendre les essences des choses quand ces essences

cùm illae, ut modò diximus, à solâ Dei naturâ pendeant. Ad hoc dico, id ex eo oriri, quod res jam creatae sunt: si enim non essent creatae, prorsus concederem, id impossibile fore, nisi post naturae Dei adaequatam cognitionem: eodem modo ac impossibile est, imò magius impossibile, quàm, ex nondum notâ naturâ Parabolae naturam ejus ordinatim applicatarum noscere.

Cur auctor in definitione essentiae ad Dei attributa recurrit.

Porrò notandum, quod, quamvis essentiae modorum non existentium in illorum substantiis comprehendantur, & eorum *esse essentiae* in illorum substantiis sit, nos tamen ad Deum recurrere voluimus, ut generaliter essentiam modorum, & substantiarum explicaremus, & etiam, quia essentia modorum non fuit in illorum substantiis, nisi post earum creationem, & nos *esse essentiarum* aeternum quaerebamus.

Cur aliorum definitiones non recensuit.

Ad haec non puto operae pretium esse, hic Authores, qui diversum à nobis sentiunt, refutare, nec etiam eorum definitiones aut descriptiones de essentiâ, & existentiâ examinare: nam hoc modo rem claram obscuriorem redderemus: quid enim magis clarum, quàm, quid sit essentia, & existentia, intelligere; quandoquidem nullam definitionem alicujus rei dare possumus, quin simul ejus essentiam explicemus.

Quomodo distinctio inter essentiam, & existentiam facilè addiscatur.

Denique, si quis Philosophus adhuc dubitet, an essentia ab existentiâ distinguatur in rebus creatis, non est, quòd multum de definitionibus essentiae, & existentiae laboret, ut istud dubium tollatur: si enim tantùm adeat statuarium aliquem, aut fabrum lignarium, illi ipsi ostendent, quomodo statuam nondum existentem certo ordine concipiant, & postea eam ipsi existentem praebebunt.

dépendent, comme nous l'avons dit à l'instant, de la seule nature de Dieu. À cela je dis, que cela naît de ce que les choses ont déjà été créées ; car si elles n'avaient pas été créées, je concèderais entièrement, que cette connaissance soit impossible, sinon après la connaissance adéquate de la nature de Dieu ; de la même manière qu'il est impossible, que dis-je, plus grandement impossible, de connaître la nature de la parabole, sa nature n'étant pas encore connue, depuis les choses qui lui seront régulièrement attachées.

I, 2 §4 : *Pourquoi l'auteur a recours aux attributs de Dieu dans la définition de l'essence.*

En outre il faut noter que, bien que les essences des manière d'être qui n'existent pas, soient embrassées dans leurs substances, et qu'est *propre à l'essence* de ces manières d'être, d'être dans leurs substances, nous toutefois, nous avons voulu, pour expliquer l'essence des manières d'être et celle des substances, recourir à Dieu de façon générale ; et aussi, parce que l'essence des manières d'être n'a été dans leurs substances qu'après la création de ces dernières, et que nous, nous avons recherché ce qui *est le propre des essences* éternelles.

I, 2 §5 : *Pourquoi l'auteur n'a pas recensé les définitions des autres auteurs.*

À ces choses, je ne pense pas qu'il soit besoin de réfuter ici les auteurs qui sentent différemment de nous, ni non plus d'examiner leurs définitions ou descriptions de l'essence et de l'existence, de cette manière en effet nous rendrions plus obscure, une chose claire ; car qu'y a-t-il de plus clair que de comprendre ce qu'est l'essence et l'existence ; puisque nous ne pouvons donner la définition d'aucune chose sans expliquer en même temps son essence.

I, 2 §6 : *Comment en outre est facilement apprise la distinction entre essence et existence.*

Enfin si quelque philosophe avait encore quelque doute que l'essence se distingue de l'existence dans les choses créées, il n'a pas besoin de travailler beaucoup sur les définitions de l'essence et de l'existence, pour lever ce doute ; qu'il se rende seulement chez quelque sculpteur ou ébéniste, qui lui montreront comment ils conçoivent, en un certain ordre, une statue qui n'existe pas encore et qui lui offriront ensuite la statue qui existe.

CAP. III.

QUOD EST NECESSARIUM, IMPOSSIBILE, POSSIBILE, & CONTINGENS.

Quid hîc per affectiones intelligendum sit.

i240 **N**Aturâ entis, quatenus ens est, sic explicatâ, ad aliquas ejus affectiones explicandas transimus; ubi notandum venit, quòd per affectiones hic intelligimus id, quod aliàs per attributa denotavit Cartesius in Part. 1. Princ. Philos. Art. 52. Nam ens, quatenus ens est, per se solum, ut substantia, nos non afficit, quare per aliquod attributum explicandum est, à quo tamen non, nisi ratione, distinguitur. Unde non satis mirari possum illorum ingenia subtilissima, qui medium quaesiverunt, non sine magno detrimento veritatis, inter ens, & nihil. Sed in eorum errorem refutando non morabor, quandoquidem ipsi, ubi talium affectionum definitiones tradere moliuntur, in vanâ suâ subtilitate prorsus evanescunt.

Affectionum definitio.

Nos igitur rem nostram agemus, dicimusque *Entis affectiones* esse, *quaedam attributa, sub quibus uniuscujusque essentiam vel existentiam intelligimus, à quâ tamen non nisi ratione distinguntur.* De his quasdam (non enim omnes pertractare mihi assumo) hîc explicare, & à denominationibus, quae nullius entis sunt affectiones, separare conabor. Ac primò quidem agam de eo, quod est *necessarium, & impossibile.*

Quot modis res dicatur necessaria, & impossibilis.

Duobus modis res dicitur necessaria, & impossibilis, vel respectu suae essentiae, vel respectu causae. Respectu essentiae Deum necessariò existere novimus: nam ejus essentia non potest concipi sine existentiâ: chimaera verò respectu implicantiae suae essentiae non potis est, ut existat. Respectu causae dicuntur res, e.g. materiales, esse impossibiles aut necessariae: nam si tantùm ad earum essentian respicimus, illam concipere possumus clarè, & distinctè sine existentiâ, quâpropter nunquam existere possunt vi, & necessitate essentiae: sed tantùm vi causae, Dei nempe omnium verum creatoris. Si itaque in decreto divino est, ut res aliqua existat, necessariò existet; | i241 sin minùs impossibile erit, ut existat. Nam per se manifestum est, id quod nullam causam, internam scilicet aut externam, habet ad existendum, impossibile esse, ut existat: atqui res in hac secundâ hypothesi ponitur talis, ut neque vi suae essentiae, quam per causam internam intelligo, neque vi decreti divini, unicae omnium rerum causae externae, existere

CHAPITRE III.

DE CE QUI EST NÉCESSAIRE, IMPOSSIBLE, POSSIBLE ET CONTINGENT.

I, 3 §1 : *Que faut-il entendre ici par affections.*

La nature de l'étant ayant été ainsi expliquée, en tant qu'il est un étant, passons à l'explication de certaines de ses affections ; à cet endroit vient qu'il faut noter que nous entendons ici par affections ce qu'ailleurs Descartes a dénommé, dans la Partie I des Principia Philosophiae article 52, attributs. Car l'étant ; en tant qu'il est un étant, ne nous affecte pas par soi seul comme une substance ; c'est pourquoi il doit s'expliquer par quelque attribut dont il ne se distingue toutefois que par la raison. D'où je ne peux assez m'émerveiller des esprits très subtils qui, non sans grand dommage pour la vérité, ont cherché un milieu entre l'étant et le rien. Mais je ne perdrai pas mon temps à réfuter leur erreur, puisqu'eux-mêmes quand ils entreprennent de traiter les définitions de telles affections, s'évaporent complétement dans leur vaine subtilité.

I, 3 §2 : *Définition des affections*

Traitons donc, nous, notre affaire ; et nous disons *de l'étant* que *ses affections sont certains attributs sous lesquels nous entendons l'essence ou l'existence de chacun, dont toutefois ils ne se distinguent que par la raison*. Je vais m'efforcer ici d'en expliquer certains (pas tous car je ne prends pas sur moi de les étudier à fond) et de les distinguer des dénominations qui ne sont les affections d'aucun étant. Et en premier assurément je traiterai de ce qui est *nécessaire, et impossible*.

I, 3 §3 : *De combien de façons une chose est dite nécessaire, et impossible.*

Une chose nécessaire et une chose impossible, se disent de deux manières, ou eu égard à leur essence, ou eu égard à leur cause. Nous savons que Dieu existe nécessairement eu égard à son essence, car son essence ne peut pas être conçue sans son existence ; mais il n'est pas possible, eu égard à son essence embrouillée, qu'une chimère existe. Les choses matérielles, par exemple, sont, eu égard à la cause, impossibles ou nécessaires ; si nous tournons en effet notre attention vers leurs essences seulement, nous pouvons concevoir celles-ci clairement et distinctement sans leur existence, raison pour laquelle jamais les choses matérielles ne peuvent exister par la force et la nécessité de l'essence ; mais seulement par la force d'une cause, la force de Dieu, n'est-ce-pas, vrai créateur de tout. C'est pourquoi s'il est dans le décret divin qu'une certaine chose existe, elle existera nécessairement ; sinon il sera impossible qu'elle existe. Car il est manifeste par soi que ce qui n'a aucune cause, à savoir intérieure ou extérieure, pour exister, il est impossible que cela existe ; alors dans cette seconde hypothèse la chose est posée telle, qu'elle ne peut exister ni par la force de son essence, ce que j'entends par cause intérieure, ni par décret divin, unique cause extérieure de toutes les

possit: unde sequitur, res ut in sec. hyp. à nobis statuuntur, impossibiles esse, ut existant.

Chimaeram commodè ens verbale vocari.

Ubi notandum venit, 1°. Chimaeram, quia neque in intellectu est, neque in imaginatione, à nobis ens verbale commodè vocari posse; nam ea non nisi verbis exprimi potest. Ex. gr. Circulum quadratum verbis quidem exprimimus, imaginari autem nullo modo, & multò minùs intelligere possumus. Quâpropter Chimaera praeter verbum nihil est, ideòque impossibilitas inter affectiones entis numerari non potest: est enim mera negatio.

Res creatas, quoad essentiam, & existentiam à Deo dependere.

2°. Notandum venit, quòd non tantùm rerum creatarum existentia: verùm etiam, ut infrà in sec. part. evidentissimè demonstrabimus, earum essentia, & natura à solo Dei decreto dependet. Ex quo clarè sequitur, res creatas nullam ex se ipsis habere necessitatem: nempe quia ex se ipsis nullam habent essentiam, nec à se ipsis existunt.

Necessitatem, quae in rebus creatis à causâ est, esse vel essentiae vel existentiae: at haec duo in Deo non distingui.

3°. Denique notandum est, quòd necessitas, qualis vi causae in rebus creatis est, dicatur vel respectu earum essentiae, vel respectu earum existentiae: nam haec duo in rebus creatis distinguuntur; illa enim à legibus naturae aeternis dependet, haec verò à serie, & ordine causarum. Verùm in Deo, cujus essentia ab illius existentiâ non distinguitur, essentiae necessitas etiam non distinguitur à necessitate existentiae; unde sequitur, quòd si totum ordinem naturae conciperemus, inveniremus, quòd multa, quorum naturam clarè, & distinctè percipimus, hoc est, quorum essentia necessariò talis est, nullo modo possent existere; nam tales res in naturâ existere aequè impossibile reperiremus, ac jam cognoscimus impossibile esse, ut magnus | [i242] elephantus in acûs foramine recipi possit: quamvis utriusque naturam clarè percipiamus. Unde existentia illarum rerum non esset, nisi chimaera, quam neque imaginari, neque intelligere possemus.

choses ; d'où suit qu'il est impossible qu'existe la chose que nous avons statuée, comme dans la seconde hypothèse.

I, 3 §4 : *La chimère est commodément appelée un étant verbal.*

Où vient qu'il faut noter 1°. Qu'une chimère, parce qu'elle n'est ni dans l'intellect ni dans l'imagination peut commodément être appelée par nous étant verbal ; car elle ne peut s'exprimer que par des mots. Par exemple, nous exprimons assurément avec des mots, mais nous ne pouvons en aucune manière imaginer, et beaucoup moins encore comprendre, un cercle carré. C'est pourquoi une chimère n'est rien, sinon un mot, et pour cela l'impossibilité ne peut pas être mise au compte des affections de l'étant verbal ; car elle est pure négation.

I, 3 §5 : *Les choses créées, pour ce qui est de l'essence et l'existence, dépendent de Dieu*

2°. Il vient qu'il faut noter que non seulement l'existence des choses créées mais aussi, comme nous allons le démontrer de façon très évidente dans la deuxième partie, leur essence et leur nature, dépendent du seul décret de Dieu. D'où suit clairement que les choses créées n'ont aucune nécessité par elles-mêmes, évidemment parce qu'elles n'ont aucune essence par elles-mêmes, et n'existent pas par elles-mêmes.

I, 3 §6 : *La nécessité qui est par la cause dans les choses créées, est le propre, ou de l'essence, ou de l'existence ; et ces deux en Dieu ne se distinguent pas.*

3°. Il faut noter enfin que la nécessité, telle elle se trouve par la force de la cause dans les choses créées, se dit ou par rapport à leur essence, ou par rapport à leur existence ; car ces deux se distinguent dans les choses créées : l'essence en effet dépend des lois éternelles de la nature, l'existence en vérité de la série et de l'ordre des causes. Mais en Dieu, dont l'essence ne se distingue pas de l'existence, la nécessité de l'essence aussi ne se distingue pas de la nécessité de l'existence ; d'où suit que si nous concevions l'ordre tout entier de la nature, nous trouverions que beaucoup de choses dont nous percevons clairement et distinctement la nature, c'est-à-dire dont telle est nécessairement l'essence, ne pourraient en aucune manière exister ; car nous trouverions qu'il est tout aussi impossible que de telles choses existent dans la nature que nous reconnaissons maintenant, qu'il est impossible qu'un énorme éléphant puisse s'engager dans le chas d'une aiguille ; quoique nous percevions clairement la nature de l'un et l'autre. D'où l'existence de ces choses ne serait qu'une chimère, que nous ne pouvons ni imaginer ni comprendre.

Possibile, & contingens non esse rerum affectiones.

Atque haec de necessitate, & impossibilitate, quibus pauca de *possibili*, & *contingente* visum est adjungere; nam haec duo à nonnullis pro rerum affectionibus habentur; cùm tamen reverâ nihil aliud sint, quàm defectus nostri intellectûs, quod clarè ostendam, postquam explicavero, quid per haec duo intelligendum sit.

Quid sit possibile, quid contingens.

Res possibilis itaque dicitur, cùm ejus causam efficientem quidem intelligimus; attamen an causa determinata sit, ignoramus. Unde etiam ipsam, ut possibilem, non verò neque ut necessariam, neque ut impossibilem considerare possumus. Si autem *ad rei essentiam simpliciter, non verò ad ejus causam* attendamus, *illam contingentem* dicemus, hoc est, illam, ut medium inter Deum, & chimaeram, ut sic loquar, considerabimus, nempe quia ex parte essentiae nullam in ipsâ reperimus necessitatem existendi, ut in essentiâ divinâ, neque etiam implicantiam sive impossibilitatem, ut in chimaerâ. Quod si quis id, quod ego *possibile* voco, *contingens*, & contrà id, quod ego *contingens, possibile* vocare velit, non ipsi contradicam: neque enim de nominibus disputare soleo. Sat erit, si nobis concedat, haec duo non nisi defectus nostrae perceptionis, nec aliquid reale esse.

Possibile, & contingens esse tantùm defectus nostri intellectûs.

Siquis autem id ipsum negare velit, illi suus error nullo negotio demonstratur: si enim ad naturam attendat, & quomodo ipsa à Deo dependet, nullum *contingens* in rebus esse reperiet, hoc est, quod ex parte rei possit existere, & non existere, sive, ut vulgò dicitur, *contingens reale* sit: quod facilè apparet ex eo, quod Ax. 10. Part. 1. docuimus, tantam scilicet vim requiri ad rem creandam, quam ad ipsam conservandam: Quare nulla res creata propriâ vi aliquid facit, eodem modo ac nulla res creata suâ propriâ vi incepit existere. | i243 Ex quo sequitur, nihil fieri, nisi vi causae omnia creantis, scilicet Dei, qui suo concursu singulis momentis omnia procreat. Cùm autem nihil fiat, nisi a solâ divinâ potentiâ, facile est videre, ea, quae fiunt, vi decreti Dei, ejusque voluntatis fieri. At, cùm in Deo nulla sit inconstantia, nec muta|tio, per Prop. 18. & Corol. Prop. 20. Part. 1. illa, quae jam producit, se producturum ab aeterno decrevisse debuit; cùmque nihil magis necessarium sit, ut existat, quàm quod Deus extiturum decrevit, sequitur, necessitatem existendi in omnibus rebus creatis ab aeterno fuisse. Nec dicere possumus, illas esse contingentes, quia Deus aliud decrevisse

I, 3 §7 : *Possible et contingent ne sont pas des affections des choses.*

Et voilà sur la nécessité et l'impossibilité, auxquelles il a paru nécessaire de joindre peu de choses sur *le possible* et *le contingent*, car ces deux sont tenus par certains pour des affections des choses, quand toutefois en vérité ils ne sont rien d'autre que des défauts de notre intellect ; ce que je vais montrer clairement après avoir expliqué ce qu'il faut entendre par ces deux.

I, 3 §8 : *Qu'est-ce que possible, qu'est-ce que contingent.*

Une chose est dite possible quand assurément nous entendons sa cause efficiente, toutefois ignorons si la cause est déterminée. D'où aussi nous pouvons la considérer précisément comme possible, mais en vérité ni comme nécessaire, ni comme impossible. Et si nous prêtons *simplement* attention *à l'essence de la chose, non en vérité à sa cause,* nous dirons *cette chose contingente*, c'est-à-dire nous la considèrerons, pour ainsi dire, comme à mi-chemin entre Dieu et la chimère, parce que du côté de l'essence, n'est-ce-pas, nous ne trouverons en la chose même aucune nécessité d'exister, comme nous trouvons dans l'essence divine, ni non plus aucun embrouillamini, comme nous trouvons dans la chimère, autrement dit aucune impossibilité. Si quelqu'un veut appeler *contingent* ce que moi j'appelle *possible*, et inversement, *possible* ce que moi j'appelle *contingent*, je ne ferai aucune objection ; car je n'ai pas l'habitude de disputer sur les mots. Il sera assez s'il nous concède que ces deux ne sont que des défauts de notre perception et non quelque chose de réel.

I, 3 §9 : *Possible et contingent ne sont que des défauts de notre intellect.*

Si quelqu'un voulait nier cela même, son erreur serait démontrée sans peine : car s'il prête attention à la nature, et comment la nature elle-même dépend de Dieu, rien ne serait retrouvé dans les choses être *contingent*, c'est-à-dire qui de la chose pourrait en partie exister et ne pas exister, ou encore comme l'on dit communément, qui serait *réellement contingent* ; ce qui apparait facilement de ce que nous avons enseigné à l'Axiome 10 Partie I, à savoir qu'autant de force est requise pour créer une chose que pour conserver cette chose même. C'est pourquoi aucune chose créée ne fait quelque chose par sa propre force, de la même manière qu'aucune chose créée ne commence à exister par sa propre force. De cela suit que rien ne se fait sinon par la force de la cause qui crée tout, à savoir Dieu, qui par son concours procrée tout à chaque singulier moment. Et comme rien ne se fait sinon par la seule puissance divine, il est facile de voir que ce qui se fait, se fait par la force du décret et de la volonté de Dieu. Mais comme en Dieu, par la Proposition 18 et le Corollaire de la Proposition 20 de la Première Partie, ne se trouve aucune inconstance ni changement, Dieu a dû avoir décrété de toute éternité qu'il produirait ce qu'il produit maintenant ; et comme rien n'est plus nécessaire, sinon qu'existe ce que Dieu a décrété devoir exister, suit que la nécessité d'exister a été de toute éternité dans toutes les choses créées. Et nous ne pouvons pas dire que les choses créées sont contingentes de ce que Dieu aurait pu décréter autre

potuit; nam, cùm in aeternitate non detur quando, nec ante, nec post, neque ulla affectio temporis, sequitur, Deum nunquam ante illa decreta extitisse, ut aliud decernere posset.

<Op dat dit bewijs wel gevat werde, moetmen letten, op ’t geen in ’t twede deel dezes aanhangzels ontrent de wil Godts is aangetekent: namelijk dat Ghodts wil, of bestendich besluyt, als dan eerst wert verstaan, als wy de zaak klaar en onderscheidelijk begrijpen: want de wezendheit van de zaak in zich aangemerkt, is niet anders als ’t besluyt Ghodts, os zijn afbepaalde wil. Maar wy zeggen ook, dat de nootzaaklijkheit van wezendlijk te zijn, niet verschilt van de nootzaaklijkheit van wezenheyt, *hooftd*. 9. *deel* 2. dat is, als wy zeggen, dat Ghodt beslooten heeft, dat de driehoek zijn zal, zoo willen wy niet anders zeggen, als dat Ghodt d’ orde van de natuir, en van d’ oorzaaken alzoo geschickt heeft, dat op zulk een tijt de driehoek nootzaaklijk zijn zoud; zoo dat, indien wy d’ orde der oorzaaken, zoodanich alsze van Godt gevesticht is, verstonden, wy zoude bevinden dat de driehoek, op zulk een tijt wezendlijk zijn moeste, met de zelve nootzaakelijkheit, als wy nu bevinden, wanneer wy op des zelfs natuir letten, dat zijn drie hoeken gelijk zijn met twee rechte.>

Conciliationem libertatis nostri arbitrii, & praedestinationis Dei, humanum captum superare.

Quod verò attinet ad libertatem humanae voluntatis, quam liberam esse diximus Schol. Propos. 15. Part. 1., illa etiam à Dei concursu conservatur, nec ullus homo aliquid vult, aut operatur, nisi id, quod Deus ab aeterno decrevit, ut vellet, & operaretur. Quomodo autem id fieri possit, servatâ humanâ libertate, captum nostrum excedit: neque ideò, quod clarè percipimus, propter id, quod ignoramus, erit rejiciendum; clarè enim, & distinctè intelligimus, si ad nostram naturam attendamus, nos in nostris actionibus esse liberos, & de multis deliberare propter id solum, quod volumus; si etiam ad Dei naturam attendamus, ut modò ostendimus, clarè, & distinctè percipimus, omnia ab ipso pendere, nihilque existere, nisi quod ab aeterno à Deo decertum est, | i244 ut existat. Quomodo autem humana voluntas à Deo singulis momentis procreetur tali modo, ut libera maneat, id ignoramus; multa enim sunt, quae nostrum captum excedunt, & tamen à Deo scimus facta esse, uti ex. gr. est illa realis divisio materiae in indefinitas particulas satis evidenter à nobis demonstrata in Sec. Part. Propos. 11., quamvis ignoremus, quomodo divisio illa fiat. Nota, quòd hîc pro re notâ supponimus, has duas notiones, *possibile* nempe, & *contingens*, tantùm defectum cognitionis nostrae circa rei existentiam significare.

chose ; car comme dans l'éternité ne se trouve ni quand, ni avant, ni après, ni aucune influence du temps, il suit que Dieu n'a jamais existé avant ces décrets, de sorte qu'il ne pouvait pas décréter autre chose.

<Pour bien saisir cette démonstration il faut prendre garde à ce qui est exposé dans la dernière partie de cet Appendice sur la volonté de Dieu, à savoir que la volonté de Dieu, ou son décret immuable, nous est connu seulement quand nous concevons quelque chose clairement et distinctement ; attendu que l'essence de la chose considérée en elle-même n'est rien d'autre que le décret de Dieu ou sa volonté déterminée. Mais nous disons aussi que la nécessité d'exister réellement ne se distingue pas de la nécessité de l'essence (chapitre IX, Partie II) ; c'est-à-dire quand nous disons que Dieu a décrété qu'un triangle doit être, nous ne voulons rien dire d'autre sinon que Dieu a établi l'ordre de la Nature et des causes, de telle sorte qu'à tel instant un triangle doive nécessairement être ; et par suite, si nous connaissions l'ordre des causes tel qu'il a été établi par Dieu, nous trouverions qu'un triangle doit exister réellement à tel instant avec la même nécessité que nous trouvons maintenant, quand nous avons égard à sa nature, que ses trois angles doivent être égaux à deux droits. >

I, 3 §10 : *La conciliation de notre libre arbitre avec la prédestination de Dieu, dépasse la capacité humaine.*

En vérité pour ce qui touche à la liberté de la volonté humaine que, dans le scolie de la Proposition 15, Partie I, nous avons dit être libre, celle-ci aussi est conservée par le concours de Dieu, et nul homme ne veut ou ne fait quelque chose si ce n'est ce que Dieu a décrété de toute éternité qu'il voulût, et qu'il fît. Cependant comment cela peut se faire, en conservant la liberté humaine, dépasse notre capacité ; et pour cette raison, ne doit pas être rejeté ce que nous percevons clairement, de ce que nous l'ignorons ; car si nous prêtons attention à notre nature, nous comprenons clairement et distinctement que nous sommes libres dans nos actions et délibérons sur beaucoup de choses, à cause de cela seul que nous le voulons ; si nous prêtons attention aussi à la nature de Dieu, nous percevons clairement et distinctement, comme nous venons de le montrer, que tout dépend de lui en réalité et que rien n'existe, sinon ce que Dieu a décrété de toute éternité que cela existe. Et comment toutefois la volonté humaine est, à chaque singulier moment, procréée par Dieu de manière telle, qu'elle reste libre, cela nous l'ignorons ; car existent beaucoup de choses qui dépassent notre capacité, et que nous savons néanmoins avoir été faites par Dieu, comme par exemple cette réelle division de la matière en d'indéfinies particules, que nous avons démontrée avec assez d'évidence dans la Proposition 11, Partie II, bien que nous ignorions comment se fait cette division. Note qu'ici, par chose connue, nous supposons que ces deux notions n'est-ce-pas, *possible et contingent*, signifient seulement un défaut de notre connaissance autour de l'existence d'une chose.

CAP. IV.

DE DURATIONE, & TEMPORE.

[i244] **EX** eo, quod suprà divisimus ens in ens, cujus essentia involvit existentiam, & in ens, cujus essentia non involvit nisi possibilem existentiam, oritur distinctio inter aeternitatem, & durationem. De *aeternitate* infrà fusius loquemur. Hîc tan|tùm

Quid sit aeternitas.

dicimus eam esse *attributum, sub quo infinitam Dei existentiam concipimus. Duratio verò est attributum, sub quo rerum crea|tarum existentiam, prout in sua actualitate perseverant, concipimus.* Ex quibus clarè sequitur, durationem à totâ alicujus rei existentiâ non, nisi ratione, distingui. Quantum enim durationi alicujus rei detrahis, tantundem ejus existentiae detrahi necesse est. Haec autem ut determinetur, comparamus illam cum duratione aliarum rerum, quae certum, & determi|natum habent motum, *haecque comparatio tempus* vocatur.

Quid Tempus.

Quare tempus non est affectio rerum, sed tantùm merus modus cogitandi, sive, ut jam diximus, ens rationis; est enim modus cogitandi durationi explicandae inserviens. Notandum hîc in duratione, quod postea usum habebit, quando de aeternitate loquemur, videlicet, quòd major, & minor concipiatur, & quasi ex partibus componi, & deinde quòd tantùm sit attributum existentiae, non verò essentiae.

CHAPITRE IV.

DE LA DURÉE ET DU TEMPS.

De ce que nous avons plus haut divisé l'étant en étant dont l'essence enveloppe l'existence, et étant dont l'essence n'enveloppe qu'une existence possible, naît une distinction entre l'éternité et la durée. Nous parlerons plus largement de l'éternité ci-après. Ici seulement de

I, 4 §1 : *ce qu'est l'éternité.*

Nous disons que l'éternité est *l'attribut sous lequel nous concevons l'infinie existence de Dieu*.

I, 4 §2 : *la durée*

La durée en vérité est l'attribut sous lequel nous concevons l'existence des choses créées en tant qu'elles persévèrent dans leur actualité. De-là suit clairement que la durée ne se distingue de l'entière existence d'une certaine chose, que par la raison. Autant en effet tu enlèves à la durée d'une certaine chose, autant est nécessaire que soit enlevé à son essence. Et pour déterminer la durée, nous comparons cette durée avec celle d'autres choses qui ont un mouvement précis et déterminé, *et cette comparaison* est appelée *temps*.

I, 4 §3 : *ce qu'est le temps*

C'est pourquoi le temps n'est pas une affection des choses mais seulement une pure manière de penser, autrement dit, comme nous l'avons déjà dit, un étant de raison ; il est en effet la manière de penser servant à expliquer la durée.

Il faut noter ici à propos de la durée, et cela sera utilisé dans la suite quand nous parlerons de l'éternité, qu'elle est naturellement conçue plus petite et plus grande, et pour ainsi dire composée de parties, et ensuite qu'elle est seulement l'attribut d'une existence non en vérité d'une essence.

CAP. V.

De Oppositione, Ordine, &c.

i245 **EX** eo, quod res inter se comparamus, quaedam oriuntur notiones, quae tamen extra res ipsas nihil sunt, nisi cogitandi modi. Quod inde apparet, quia si ipsas, ut res extra cogitationem positas, considerare velimus, clarum, quem aliàs de ipsis habemus conceptum, statim confusum reddi|mus. Notiones verò tales hae sunt, videlicet *Oppositio, Ordo, Convenientia, Diversitas, Subjectum, Adjunctum*, & si quae adhuc alia his similia sunt.

Quid sint Oppositio, Ordo, Convenientia, Diversitas, Subjectum, Adjunctum, &c.

Hae, inquam, à nobis satis clarè percipiuntur, quatenus ipsas, non ut quid ab essentiis rerum oppositarum, ordinatarum &c. diversum, concipimus, sed tantùm ut modos cogitandi, quibus res ipsas faciliùs vel retinemus, vel imaginamur. Quare de his fusiùs loqui non necesse esse judico; sed ad terminos vulgò transcendentales dictos transeo.

CAP. VI.

De Uno, Vero, & Bono.

i245 **HI** termini ab omnibus ferè Metaphysicis pro generalissimis Entis Affectionibus habentur; dicunt enim omne ens esse unum, verum, & bonum, quamvis nemo de iis cogitet. Verùm quid de his intelligendum sit, videbimus; ubi seorsim unumquemque horum terminorum examinaverimus.

Quid sit unitas.

Incipiamus itaque à primo, scilicet *Uno*. Hunc terminum dicunt significare aliquid reale extra intellectum: verùm, quidnam hoc enti addat, nesciunt explicare, quod satis ostendit, illos entia rationis cum ente reali confundere; quo efficiunt, ut id, quod clarè intelligunt, confusum reddant. Nos autem dicimus *Unitatem* à re ipsâ nullo modo distingui, vel enti nihil addere, sed tantùm modum cogitandi esse, quo rem | i246 ab aliis separamus, quae ipsi similes sunt, vel cum ipsâ aliquo modo conveniunt.

CHAPITRE V.

DE L'OPPOSITION, DE L'ORDRE, ETC.

De ce que nous comparons les choses entre elles, naissent certaines notions qui ne sont toutefois que des manières de penser hors des choses mêmes. Et de-là apparait que si nous voulions considérer ces notions comme des choses posées en dehors de la pensée, aussitôt nous rendrions confus le concept clair que nous en avons en réalité en d'autres circonstances. De telles notions en vérité sont celles-ci, à savoir *l'opposition, l'ordre, la convenance, la diversité, le sujet, le complément*, et s'il en est, quelque autre encore semblable à celles-ci.

I, 5 §1 : *Ce que sont l'opposition, l'ordre, la convenance, la diversité, le sujet, le complément, etc.*

Ces notions, dis-je, sont perçues assez clairement par nous, en tant que nous les concevons précisément, non comme un quelque chose différent des essences des choses opposées, ordonnées etc., mais seulement comme des manières de penser, par lesquelles nous imaginons ou retenons plus facilement les choses mêmes. C'est pourquoi je juge qu'il n'est pas nécessaire d'en parler plus longuement ; mais je passe aux termes communément dits transcendantaux.

CHAPITRE VI.

DE L'UN, DU VRAI ET DU BIEN.

Ces termes sont tenus par presque tous les métaphysiciens pour des affections très générales de l'étant ; ils disent en effet que tout étant est, un, vrai, et bon, même si personne n'y pense. Mais nous verrons ce qu'il faut entendre à ce sujet quand nous aurons examiné séparément chacun de ces termes.

I, 6 §1 : *Ce qu'est l'unité.*

Commençons donc par le premier, à savoir *l'un*. Ils disent que ce terme signifie quelque chose de réel, en dehors de l'intellect ; en vérité ils ne savent pas expliquer ce qu'il ajoute à l'étant, ce qui montre assez qu'ils confondent les étants de raison avec l'étant réel ; et par là ils ne font que rendre confus ce qu'ils comprennent clairement. Nous en revanche, nous disons que *l'unité* ne se distingue en aucune façon de la chose même, ou n'ajoute rien à la chose, mais qu'elle est seulement une manière de penser par laquelle nous séparons la chose des autres qui lui sont en réalité semblables, ou qui lui conviennent précisément en quelque manière.

Quid sit multitudo, & quo respectu Deus dici possit unus, & quo respectu unicus.

Unitati verò opponitur *multitudo*, quae sanè rebus etiam nihil addit, nec aliquid praeter modum cogitandi est, quemadmodum clarè, & distinctè intelligimus. Nec video, quid circa rem claram ampliùs dicendum restat; sed tantùm hic notandum est, Deum, quatenus ab aliis entibus eum separamus, posse dici unum; verùm, quatenus concipimus ejusdem naturae plures esse non posse, unicum vocari. At verò si rem accuratiùs examinare vellemus, possemus forte ostendere Deum non nisi impropriè unum, & unicum vocari, sed res non est tanti, imò nullius momenti iis, qui de rebus, non verò de nominibus sunt solliciti. Quare hoc relicto ad secundum transimus, & eâdem operâ, quid sit falsum, dicemus.

Quid sit verum, quid falsum tàm apud vulgum, quàm apud Philosophos.

Ut autem haec duo *verum* scilicet, & *falsum* rectè percipiantur, à verborum significatione incipiemus, ex quâ apparebit ea, non nisi rerum denominationes extrinsecas, esse, neque rebus tribui, nisi rhetoricè. Sed quia vulgus vocabula primum invenit, quae postea à Philosophis usurpantur, ideò è re esse videtur illius, qui primam significationem alicujus vocabuli quaerit, quid primum apud vulgum denotarit, inquirere; praecipuè ubi aliae causae deficiunt, quae ex linguae naturâ depromi possent ad eam investigandam. Prima igitur *veri*, & *falsi* significatio, ortum videtur duxisse à narrationibus: eaque narratio vera dicta fuisse, quae erat facti, quod reverâ contigerat: falsa verò, quae erat facti, quod nullibi contigerat. Atque hanc Philosophi postea usurparunt ad denotandam convenientiam ideae cum suo ideato, & contrà: quare idea vera dicitur illa, quae nobis ostendit rem, ut in se est: falsa verò, quae nobis ostendit rem aliter, quàm reverâ est: Ideae enim nihil aliud sunt, quam narrationes sive historiae naturae mentales. Atque hinc postea metaphoricè translata est, ad res mutas, ut cùm dicimus verum, aut falsum aurum, quasi aurum nobis repraesentatum aliquid de seipso narret, quod in se est, aut non est.

Verum non esse terminum transcendentalem.

[i247] Quocirca planè decepti sunt, qui *verum* terminum transcendentalem sive entis affectionem judicarunt. Nam de rebus ipsis non nisi impropriè, vel si mavis rhetoricè dici potest.

I, 6 §2 : *Ce qu'est la multitude, et à quel égard Dieu peut être dit un, et à quel égard unique.*

L'unité en vérité est opposée à la multitude, qui, vraiment, n'ajoute rien non plus aux choses et n'est rien de plus qu'une manière de penser, comme nous le comprenons clairement et distinctement. Et je ne vois pas, ce qui reste à dire de plus sur une chose qui est claire ; mais il faut seulement noter ici, que Dieu peut être dit un, en tant que nous le séparons des autres étants ; mais en tant que nous concevons que lui-même ne peut pas être de plusieurs natures, il est appelé unique. Mais en vérité si nous voulions examiner plus soigneusement la chose, nous pourrions probablement montrer que Dieu n'est appelé un et unique qu'improprement, mais la chose n'a pas de tant poids, que dis-je, n'a aucun poids pour ceux qui se préoccupent des choses et pas vraiment des mots. Ceci laissé de côté donc, nous passons au second terme et nous allons dire dans le même propos ce qu'est le faux.

I, 6 §3 : *Ce qu'est le vrai, ce qu'est le faux, tant pour le vulgaire que pour les philosophes.*

Toutefois pour que soient droitement perçus ces deux, à savoir le *vrai* et le *faux*, nous commencerons par la signification des mots, d'où apparaitra qu'ils ne sont que des dénominations extrinsèques des choses et ne peuvent être attribués aux choses que rhétoriquement. Mais parce que le vulgaire, le premier, a trouvé les vocables qui ensuite ont été employés par les philosophes, pour cela il semble être de l'intérêt de celui qui cherche la première signification d'un certain vocable, de rechercher ce que ce vocable dénotait d'abord chez le vulgaire ; principalement quand font défaut les autres causes, qui pourraient être tirées de la nature de la langue pour l'investiguer. La première signification donc de vrai et faux, semble être née des narrations ; et cette narration a été dite *vraie* qui était propre à un fait qui était véritablement arrivé ; et *fausse* qui était propre à un fait qui n'était arrivé nulle part. Et par la suite les philosophes ont employé cette signification pour dénoter la convenance de l'idée avec son idéat, et l'inverse ; c'est pourquoi est dite vraie cette idée qui nous montre la chose comme elle est en soi ; fausse en vérité celle qui nous montre la chose autrement qu'elle n'est réellement. Car les idées ne sont rien d'autre que les narrations autrement dit les histoires mentales de la nature. Et de-là, la signification a été transférée aux choses muettes, comme quand nous disons l'or vrai ou faux, comme si l'or posé devant nos yeux narrait sur lui-même ce qu'il est en soi, ou n'est pas.

I, 6 §4 : *Vrai n'est pas un terme transcendantal.*

Pour cette raison ceux-là se sont complétement trompés qui ont jugé *vrai* être un terme transcendantal, autrement dit une affection de l'étant. Car il ne peut se dire qu'improprement des choses elles-mêmes, ou si tu préfères rhétoriquement.

Veritas, & vera idea, quomodo differant.

Si porrò quaeras, quid sit veritas praeter veram ideam, quaere etiam, quid sit albedo praeter corpus album; eodem enim modo se habent ad invicem. De causâ veri, & de causâ falsi jam antea egimus; quare hîc nihil restat notandum, nec etiam quae diximus, operae pretium fuisset notare, si scriptores in similibus nugis non adeò se intricassent, ut postea se extricare nequiverint, nodum passim in scirpo quaerentes.

Quaenam sint Proprietates Veritatis? Certitudinem non esse in rebus.

Proprietates verò veritatis aut ideae verae sunt. 1°. Quòd sit clara & distincta, 2°. Ouòd omne dubium tollat, sive uno verbo, quòd sit certa. Qui quaerunt certitudinem in rebus ipsis, eodem modo falluntur, ac cùm in iis quaerunt veritatem; & quamvis dicamus, res in incerto est, rhetoricè sumimus ideatum pro ideâ; quomodo etiam rem dicimus dubiam, nisi fortè quòd tum per incertitudinem contingentiam intelligamus, vel rem, quae nobis incertitudinem aut dubium injicit. Neque opus est circa haec diutiùs morari; quare ad tertium pergemus, & simul quid per ejus contrarium intelligendum sit, explicabimus.

Bonum. & malum tantùm dici respectivè.

Res sola considerata neque *bona* dicitur, neque *mala*, sed tantùm respectivè ad aliam, cui conducit ad id, quod amat, acquirendum, vel contrà: ideòque unaquaeque res diverso respectu, eodemque tempore bona, & mala potest dici: Sic consilium e.g. Achitophelis Absaloni datum bonum in sacris Litteris vocatur; pessimum tamen erat Davidi, cujus interitum moliebatur. Sed multa alia sunt bona, quae non omnibus bona sunt; sic salus bona est hominibus, non verò neque bona, neque mala brutis aut plantis, ad quas nullum habet respectum. Deus verò dicitur summè bonus, quia omnibus conducit; nempe uniuscujusque esse, quo nihil magis amabile, suo concursu conservando. Malum autem absolutum nullum datur, ut per se est manifestum.

Quare aliqui bonum Metaphysicum statuerunt.

[i248] Qui autem bonum aliquod Metaphysicum quaeritant, quod omni careat respectu, falso aliquo praejudicio laborant; nempe quòd distinctionem rationis cum distinctione reali vel modali confundant: distinguunt enim inter rem ipsam, & conatum, qui in unâquâque re est ad suum esse conservandum, quamvis nesciant, quid per conatum intelligant. Haec enim duo, quamvis

***I, 6 §5 :** La vérité et l'idée vraie, comment elles diffèrent.*

Si en outre tu demandes ce qu'est la vérité indépendamment d'une idée vraie, demande aussi ce qu'est la blancheur indépendamment d'un corps blanc ; car l'un et l'autre se tiennent de la même manière. Nous avons déjà traité de la cause du vrai et de la cause du faux ; c'est pourquoi il ne reste rien à noter ici, ni aussi il n'aurait été besoin de noter ce que nous avons dit, si des écrivains ne s'étaient tellement emmêlés dans de semblables futilités, qu'ils n'ont pas pu ensuite s'en démêler, cherchant partout midi à quatorze heures.

***I, 6 §6 :** Quelles sont donc, les propriétés de la vérité ? La certitude n'est pas dans les choses.*

Quant aux propriétés de la vérité, ou de l'idée vraie, elles sont : 1°. Qu'elle est claire et distincte ; 2°. Qu'elle lève tout doute, autrement dit, en un mot, qu'elle est certaine. Ceux qui cherchent la certitude dans les choses mêmes, se trompent de la même manière que quand ils cherchent en elles la vérité ; et quoique nous disions ne pas savoir une chose[64], nous prenons rhétoriquement l'idéat pour l'idée ; comme aussi quand nous disons qu'une chose est douteuse, si ce n'est peut-être qu'alors nous entendons par incertitude la contingence, ou la chose qui suscite en nous l'incertitude ou le doute. Et il n'est pas besoin de s'attarder plus longtemps sur ces choses ; c'est pourquoi nous allons continuer vers le troisième terme et expliquerons en même temps ce qu'il faut entendre par son contraire.

***I, 6 §7 :** Bien et mal ne se disent que relativement.*

Une chose considérée seule n'est dite ni *bonne*, ni *mauvaise*, par celui qui est conduit à acquérir ce qu'il aime, ou l'inverse, mais seulement relativement à une autre ; et pour cela chaque chose peut être dite, à différents égards et dans le même temps, bonne et mauvaise. Ainsi par exemple dans les lettres sacrées le conseil d'Achitophel donné à Absalon[65] est appelé bon, pourtant il était le pire des conseils pour David dont il tramait le meurtre. Mais beaucoup d'autres choses sont bonnes, qui ne sont pas bonnes pour tous ; ainsi le salut est bon pour les hommes, mais ni bon ni mauvais pour les bêtes ou les plantes auxquelles il n'a aucun égard. Mais Dieu est dit suprêmement bon, parce que, n'est-ce-pas, il est utile à tous en conservant de son concours l'être de chacun, dont rien ne mérite plus d'être aimé. Toutefois ne se trouve aucun mal absolu, comme il est manifeste par soi.

***I, 6 §8 :** C'est pourquoi certains ont décrété un bien métaphysique.*

Et ceux qui cherchent quelque bien métaphysique, qui serait libre en tous rapports, sont tourmentés par quelque faux préjugé, à savoir qu'ils confondent distinction de raison, et distinction réelle ou par la manière d'être ; ils distinguent en effet la chose même et l'ardeur qui est en chaque chose pour conserver son être, quoiqu'ils ignorent ce qu'ils entendent par cette ardeur. Car, bien que ces deux se distinguent par la

ratione seu potiùs verbis distinguantur, quod maximè ipsos decepit, nullo modo re ipsâ inter se distinguuntur.

Res, & conatus, quo res in statu suo perseverare conantur, quomodo distinguantur.

Quòd ut clarè intelligatur, exemplum alicujus rei simplicissimae ob oculos ponemus. Motus habet vim in suo statu perseverandi; haec vis profectò nihil aliud est, quàm motus ipse, hoc est, quòd natura motûs talis sit. Si enim dicam in hoc corpore A nihil aliud esse, quàm certam quantitatem motûs, hinc clarè sequitur, quamdiu ad illud corpus A attendo, me semper debere dicere illud corpus moveri. Si enim dicerem, illud suam vim movendi ex se amittere, necessariò ipsi aliquid aliud tribuo praeter id, quod in hypothesi supposuimus, per quod suam naturam amittit. Quod si verò haec ratio obscurius videatur, age concedamus, illum conatum se movendi aliquid esse praeter ipsas leges, & naturam motûs; cùm igitur hunc conatum esse bonum metaphysicum supponas, necessariò hic etiam conatus conatum habebit in suo esse perseverandi, & hic iterum alium, & sic in infinitum, quo magis absurdum nescio quid fingi possit. Ratio autem, cur illi conatum rei à re ipsâ distinguunt, est, quia in se ipsis reperiunt desiderium se conservandi, & tale in unâquâque re imaginantur.

An Deus ante res creatas dici possit bonus.

Quaeritur tamen, an Deus, antequam res creasset, dici posset bonus; & ex nostrâ definitione videtur sequi, Deum tale attributum non habuisse, quia dicimus rem, si in se solâ consideratur, neque bonam, neque malam posse dici. Hoc autem multis absurdum videbitur; sed quâ ratione nescio; multa enim hujus notae attributa Deo tribuimus, quae antequam res crearentur, ipsi non competebant, nisi potentiâ, ut | i249 cùm vocatur creator, judex, misericors &c. Quare similia argumenta moram nobis injicere non debent.

Perfectum quomodo dicatur respectivè, quomodo absolutè.

Porrò uti bonum, & malum non dicitur nisi respectivè, sic etiam perfectio, nisi quando perfectionem sumimus pro ipsâ rei essentiâ, quo sensu antea diximus Deum infinitam perfectionem habere, hoc est, infinitam essentiam, seu infinitum esse. Plura his addere non est animus; reliqua enim quae ad partem generalem Metaphysices spectant, satis nota esse existimo: adeòque operae pretium non esse, ea ulteriùs persequi.

raison ou plutôt par les mots, ce qui les trompe justement le plus, ils ne se distinguent l'un l'autre en aucune façon de la chose même.

***I, 6 §9 :** Comment se distinguent la chose et l'ardeur par laquelle la chose entreprend de persévérer dans son état.*

Et pour que cela soit clairement compris, nous poserons devant nos yeux l'exemple d'une certaine chose très simple. Le mouvement, a la force de persévérer dans son état ; cette force n'est absolument rien d'autre que le mouvement même, c'est-à-dire qu'il est tel, par la nature du mouvement. Si je dis en effet que dans ce corps A ne se trouve rien d'autre qu'une certaine quantité de mouvement, de-là suit clairement qu'aussi longtemps que je prête attention à ce corps A, toujours je dois dire que ce corps se meut. Car si je dis qu'il abandonne sa force de se mouvoir, nécessairement je lui attribue précisément quelque autre chose de plus que ce que nous avons supposé dans l'hypothèse, en quoi il perd sa nature. Si en vérité cette raison semble obscure, eh bien, concédons que cette ardeur de se mouvoir soit quelque chose en dehors des propres lois et nature du mouvement ; comme donc tu supposes que cette ardeur est un bien métaphysique, nécessairement ici aussi l'ardeur aura l'ardeur de persévérer dans son être, et ici à nouveau une autre, et ainsi à l'infini, dont je ne sais pas quoi de plus absurde peut être inventé. La raison cependant pourquoi ils distinguent l'ardeur de la chose même, est parce qu'ils trouvent en eux justement le désir de se conserver, et l'imaginent tel en chaque chose.

***I, 6 §10 :** Dieu peut-il, avant les choses créées, être dit bon.*

Est demandé cependant, si avant d'avoir créé les choses, Dieu peut être dit bon ; et d'après notre définition, semble suivre que Dieu n'a pas eu un tel attribut, parce que nous disons qu'une chose, si elle est considérée en soi seule, ne peut être dite, ni bonne, ni mauvaise. Cela pourtant semblera absurde à beaucoup ; mais je ne sais pas pour quelle raison ; car nous attribuons à Dieu, beaucoup d'attributs de cette qualité, qui avant que ne soient créées les choses, ne se rencontrent pas en lui en réalité, sinon en puissance, comme quand il est appelé créateur, juge, miséricordieux etc. C'est pourquoi ne doivent pas nous retarder de semblables arguments.

***I, 6 §11 :** Parfait, comment cela se dit relativement, comment absolument.*

En outre de même que le bien et le mal, de même aussi la perfection, ne se dit que relativement, si ce n'est quand nous prenons la perfection pour l'essence même de la chose, dans le sens où nous avons dit précédemment Dieu avoir une infinie perfection, c'est-à-dire une essence infinie, autrement dit Dieu être infini.

Je n'ai pas l'intention d'ajouter beaucoup à ces choses ; car le reste, qui regarde la partie générale de la métaphysique, je l'estime être assez connu ; à ce point il n'est pas besoin de les explorer plus loin.

PARS II,

IN QUÂ PRAECIPUA, QUAE IN PARTE METAPHYSICES SPECIALI CIRCA DEUM, EJUSQUE ATTRIBUTA, & MENTEM HUMANAM VULGÒ OCCURRUNT, BREVITER EXPLICANTUR.

[i249] <In dit Hooftdeel wort Ghodts wezendlijkheit, heel anders verklaart, als de menschen die gemeenlijk verstaan, die namelijk de wezendlijkheit Ghodts met hare wezendlijkheyt verwarren, waar uit ontstaat, dat zy Ghodt inbeelden te zijn iet als een Mensch; en op ’t ware denkbeelt Ghodts, ’t welk zy hebben, niet letten, of geheelijk onwetend zijn van dat zy ’t hebben: waar door ’t ook gebeurt, dat zy Ghodts wezendlijkheit, noch van vooren, dat is, uyt des zelfs ware bepaling of wezendheit, noch van achteren uyt des zelfs denkbeelt, voor zon veel ’t in ons is bewijzen, noch begrijpe konnen. Wy zullen derhalve trachten in dit Hooftdeel, zoo klaar als ons mongelijk zal zijn, te betoonen, dat Ghodts wezendlijkheit, van de wezendlijkheit der geschape dingen, geheelijk verschilt.>

CAP. I.

DE DEI AETERNITATE.

Substantiarum divisio.

[i249] **J**Am antea docuimus, in rerum naturâ praeter substantias, earumque modos nihil dari; quare non erit hîc exspectandum, ut aliquid de formis substantialibus, & realibus accidentibus dicamus: sunt enim haec, & hujus farinae alia, planè inepta. Substantias deinde divisimus in | [i250] duo summa genera, extensionem scilicet, & cogitationem, ac cogitationem in creatam, sive Mentem humanam, & increatam sive Deum. Existentiam autem hujus satis superque demonstravimus tum à posteriori, scilicet ex ipsius, quam habemus, ideâ, tum à priori, sive ab ejus essentiâ, tanquam causâ existentiae Dei. Sed quoniam quaedam ejus attributa breviùs, quam argumenti dignitas requirit, tractavimus, ipsa hîc repetere, eaque fusiùs explicare, simulque aliquas quaestiones enodare decrevimus.

Deo nullam durationem competere.

Praecipuum attributum, quod ante omnia venit considerandum, est Dei *Aeternitas*, quâ ipsius durationem explicamus; vel potiùs, ut nullam Deo

DEUXIÈME PARTIE.

Dans laquelle sont brièvement expliquées les principales choses qui se rencontrent communément dans la partie particulière de la métaphysique traitant de Dieu, de ses attributs et de l'esprit humain.

Dans cette partie l'existence de Dieu est expliquée tout autrement que les hommes ne l'entendent communément, car ils confondent l'existence de Dieu avec la leur propre, d'où résulte qu'ils s'imaginent que Dieu est quelque chose comme un homme et ne prennent pas garde à l'idée vraie de Dieu qui est en eux, ou ignorent complétement qu'ils la possèdent ; et de-là suit encore qu'ils ne peuvent démontrer l'existence de Dieu ni a priori, c'est-à-dire par la vraie définition de son essence, ni a posteriori, c'est-à-dire en tant qu'ils en ont l'idée ; et qu'ils ne pensent pas non plus concevoir cette existence. Nous nous efforcerons donc dans cette partie de faire voir aussi clairement qu'il se pourra que l'existence de Dieu, est entièrement différente de celle des choses créées.

CHAPITRE I.

DE L'ÉTERNITÉ DE DIEU.

II, 1 §1 : *Division des substances.*

Nous avons déjà enseigné précédemment que dans la nature des choses ne se trouve rien en dehors des substances et leurs manières d'être ; c'est pourquoi il ne faut pas attendre ici que nous disions quelque chose sur les formes substantielles et les accidents réels ; car ces choses, et d'autres de cette farine, sont complétement dépourvues de sens. Ensuite nous avons divisé les substances en deux genres suprêmes, à savoir, l'extension et la pensée ; et la pensée, en créée, autrement dit humaine, et incréée, autrement dit Dieu. Et nous avons assez et plus qu'assez démontré l'existence de Dieu tant a posteriori à savoir à partir de l'idée que nous avons de lui justement, tant a priori autrement dit depuis son essence comme cause de l'existence de Dieu. Mais puisque nous avons traité certains de ses attributs plus brièvement que ne requiert la dignité de l'argumentation, nous avons décidé de les répéter une nouvelle fois ici, de les expliquer plus largement, et en même temps de dénouer certains points de discussion.

II, 1 §2 : *À Dieu n'appartient aucune durée.*

Le principal attribut qui vient devoir être examiné avant toute chose, est l'éternité de Dieu, par laquelle nous expliquons sa propre durée ou plutôt, puisque nous n'attribuons

durationem tribuamus, dicimus eum esse aeternum. Nam, ut in primâ Parte notavimus, duratio est affectio existentiae, non verò essentiae rerum; Deo autem, cujus existentia est de ipsius essentiâ, nullam durationem tribuere possumus. Qui enim Deo illam tribuit, ejus existentiam ab ejus essentiâ distinguit. Sunt tamen, qui rogant, an Deus nunc non diutiùs extiterit, quàm cùm Adamum crearet: idque ipsis satis clarum esse videtur, adeòque nullo modo Deo durationem adimendam esse existimant. Verùm hi principium petunt; nam supponunt Dei essentiam ab ejus existentiâ distingui, quaerunt enim an Deus, qui extitit usque ad Adamum, non plus temporis extiterit ab Adamo creato usque ad nos; quare Deo singulis diebus majorem durationem tribuunt, & quasi continuò à se ipso ipsum creari supponunt. Si enim Dei existentiam, ab illius essentiâ non distinguerent, nequaquam Deo durationem tribuerent, cùm rerum essentiis duratio nullo modo competere possit: nam nemo unquam dicet circuli, aut trianguli essentiam, quatenus est aeterna veritas, hoc tempore diutiùs durasse, quàm tempore Adami. Porrò cùm duratio major, & minor, sive quasi partibus constans concipiatur, clarè sequitur, Deo nullam tribui posse durationem: nam cùm ipsius esse sit aeternum, hoc est, in quo nihil prius, nec posterius dari potest, nun|quam [i251] ipsi durationem tribuere possumus; quin simul, quem de Deo habemus, verum conceptum destruamus, hoc est, id, quod est infinitum suâ naturâ, & quod nunquam potest concipi nisi infinitum, in partes dividamus, ei scilicet durationem tribuendo <Wy delen zijne wezendlijkheit in delen, of begrijpen die deelbaar, als wyze pogen met duiring te verklaren. *Bezie deel 1. hoofd. 4.*>

Causae, ob quas Autores Deo durationem tribuerunt.

Quod autem Authores errarunt, in causâ est I°. quia aeternitatem, ad Deum non attendentes, explicare conati sunt, quasi aeternitas absque essentiae divinae contemplatione intelligi posset, vel quid esset praeter divinam essentiam, atque hoc iterum inde ortum fuit, quia assueti sumus propter defectum verborum aeternitatem etiam rebus, quarum essentia distinguitur ab earum existentiâ, tribuere, ut cùm dicimus, non implicat, mundum ab aeterno fuisse; atque etiam essentiis rerum, quamdiu ipsas non existentes concipimus; eas enim tum aeternas vocamus.

II°. Quia durationem rebus non tribuebant, nisi quatenus eas sub continuâ variatione esse judicabant, non, uti nos, prout earum essentia ab earum existentiâ distinguitur.

aucune durée à Dieu, par laquelle nous disons qu'il est éternel. Car, comme nous avons noté dans la première partie, la durée est une affection de l'existence, non en vérité de l'essence, des choses ; à Dieu toutefois, dont l'existence est sa propre essence, nous ne pouvons attribuer aucune durée. Car qui l'attribue à Dieu, sépare son existence de son essence. S'en trouvent certains toutefois qui demandent si Dieu n'existe pas depuis plus longtemps maintenant que quand il a créé Adam ; et cela leur paraissant en réalité assez clair, pour cette raison ils estiment qu'en aucune façon la durée ne doit être retirée à Dieu. En vérité ils font une pétition de principe, car ils supposent que l'essence de Dieu est séparée de son existence ; ils demandent en effet si Dieu qui a existé jusqu'à Adam, n'a pas existé plus de temps jusqu'à nous depuis qu'Adam a été créé ; c'est pourquoi ils attribuent, à chaque jour singulier, une durée plus grande à Dieu et supposent pour ainsi dire qu'il se crée lui-même continuellement. Car s'ils ne séparaient pas l'existence de Dieu de son essence, en aucune manière ils n'attribueraient une durée à Dieu, puisque la durée ne peut en aucune façon appartenir aux essences des choses ; car personne ne dira jamais que l'essence du cercle ou du triangle en tant qu'elle est une vérité éternelle, a duré plus longtemps à notre époque qu'elle n'a duré à l'époque d'Adam. En outre comme la durée est conçue plus grande ou moins grande, autrement dit comme étant constituée de parties, il suit clairement qu'aucune durée ne peut être attribuée à Dieu, car comme son être même est éternel, c'est-à-dire qu'en lui ne peut se trouver ni avant ni après, jamais en réalité nous ne pouvons lui attribuer une durée sans en même temps détruire le vrai concept que nous avons de Dieu, c'est-à-dire, que ce qui est infini par sa nature et qui ne peut jamais être conçu qu'infini, nous le divisions en parties, à savoir en lui attribuant une durée <Nous séparons son existence en parties, autrement dit la concevons comme divisible, quand nous essayons de l'expliquer au moyen de la durée, Cf. Chapitre I, §4>

II, 1 §3 : *Causes pour lesquelles les auteurs ont attribué une durée à Dieu.*

Que les auteurs se soient égarés, sont en cause :

1°. Parce qu'ils ont essayé d'expliquer l'éternité, sans prêter attention à Dieu, comme si l'éternité pouvait se comprendre sans la contemplation de l'essence divine, ou était quelque chose en dehors de l'essence divine ; et cela, à nouveau, est né de ce que nous sommes habitués à attribuer l'éternité, à cause du manque de mots, aussi aux choses dont l'essence se distingue de l'existence, comme quand nous affirmons que le monde ait été de toute éternité ne soit pas une affirmation embrouillée; et aussi à attribuer l'éternité aux essences des choses aussi longtemps que nous concevons ces choses mêmes n'existant pas, car nous disons alors ces essences éternelles.

2°. Parce qu'ils ont attribué une durée aux choses, en tant seulement qu'ils les ont jugées sous un changement continu, non comme nous, selon que leur essence est séparée de leur existence.

III°. denique quia Dei essentiam, sicuti rerum creatarum, ab ejus existentiâ distinxerunt. Hi, inquam, errores ipsis ansam errandi praebuerunt. Nam primus error in causâ fuit, ut non intelligerent, quid esset aeternitas; sed ipsam tanquam aliquam speciem durationis considerarent. Secundus, ut non facilè possent invenire differentiam inter durationem rerum creatarum, & inter Dei aeternitatem. Ultimus denique, ut, cùm duratio non sit, nisi existentiae affectio, ipsique Dei existentiam ab ejus essentiâ distinxerint, Deo, ut jam diximus, durationem tribuerent.

Quid sit aeternitas?

Sed, ut meliùs intelligatur, quid sit *Aeternitas*, & quomodo ipsa sine essentiâ divinâ non possit concipi, considerandum venit id, quod jam antea diximus, nempe res creatas, sive omnia praeter Deum semper existere solâ vi sive essentiâ Dei, non verò vi propriâ; unde sequitur praesentem existen|tiam [i252] rerum non esse causam futurae, sed tantùm Dei immutabilitatem, propter quam cogimur dicere, ubi Deus rem primò creavit, eam postea continuò conservabit, seu eandem illam creandi actionem continuabit. Ex quibus concludimus, 1°. quod res creata potest dici frui existentiâ, nimirum quia existentia non est de ipsius essentiâ: Deus verò non potest dici frui existentiâ, nam existentia Dei est Deus ipse, sicut etiam ipsius essentia; unde sequitur res creatas duratione frui: Deum autem nullo modo. 2°. omnes res creatas, dum praesenti duratione, & existentiâ fruuntur, futurâ omnino carere, nempe quia continuò ipsis tribui debet: at de earum essentiâ nihil simile potest dici. Verùm Deo, quia existentia est de ipsius essentiâ, futuram existentiam tribuere non possumus: eadem enim, quam tum haberet, etiamnum ipsi actu tribuenda est, vel, ut magis propriè loquar, Deo infinita actu existentia competit eodem modo, ac ipsi actu competit infinitus intellectus. Atque hanc infinitam existentiam *Aeternitatem* voco, quae soli Deo tribuenda, non verò ulli rei creatae; non, inquam, quamvis earum duratio utroque careat fine. Haec de aeternitate; de Dei necessitate nihil dico; quia non opus est, cùm ejus existentiam ex ejus essentiâ demonstravimus. Pergamus itaque ad unitatem.

3°. Enfin parce qu'ils ont séparé l'essence de Dieu de son existence, comme pour les choses créées.

Ces erreurs, dis-je, leur ont précisément offert l'occasion de s'égarer. La première erreur en cause en effet fut qu'ils n'ont pas compris ce qu'était l'éternité, mais l'ont précisément considérée comme une certaine espèce de durée. La seconde, qu'ils n'ont pas pu trouver facilement de différence entre la durée des choses créées et l'éternité de Dieu. La dernière enfin, que, comme la durée n'est qu'une affection de l'existence et qu'eux-mêmes ont séparé l'existence de Dieu de son essence, ils ont, comme déjà nous l'avons dit, attribué la durée à Dieu.

II, 1 §4 : *Qu'est-ce que l'éternité ?*

Mais pour que soit mieux compris ce qu'est *l'éternité* et comment elle ne peut justement pas se comprendre sans l'essence divine, vient qu'il faut considérer ce que nous avons déjà dit, à savoir que les choses créées, autrement dit tout, excepté Dieu, existe toujours par la seule force autrement dit l'essence, de Dieu, non en vérité par une force propre ; d'où suit que l'existence présente des choses, n'est pas la cause de leur existence future, mais seulement l'immutabilité de Dieu en raison de laquelle nous sommes contraints de dire que, quand Dieu a créé une chose au début, il la conservera par la suite continûment, autrement dit continuera l'action de créer cette même chose.

De-là nous concluons

1°. Qu'une chose créée peut être dite jouir de l'existence, assurément parce que l'existence n'appartient pas à sa propre essence ; mais Dieu ne peut pas être dit jouir de l'existence car l'existence de Dieu est Dieu même, comme aussi sa propre essence ; d'où suit que les choses créées jouissent de la durée, Dieu toutefois en aucune façon.

2°. Que toutes les choses créées, dans le même temps qu'elles jouissent de la durée présente et de l'existence, manquent absolument de celles à venir, n'est-ce-pas, parce que celles-ci doivent précisément leur être attribuées de façon continue ; mais rien de semblable ne peut être dit de leur essence. En vérité nous ne pouvons attribuer à Dieu, puisque l'existence appartient à sa propre essence, aucune existence future ; la même en effet qu'il avait alors, il faudrait encore maintenant la lui attribuer précisément actuellement, ou, pour parler plus proprement, appartient à Dieu une existence actuellement infinie de la même manière que lui appartient proprement un intellect actuellement infini. Et cette infinie existence, je l'appelle *éternité*, laquelle doit être attribuée à Dieu seul, non en vérité à aucune chose créée ; non ! dis-je, autant que l'on voudra leur durée manquer de début et de fin. Voilà sur l'éternité. Sur la nécessité de Dieu je ne dis rien, parce que ce n'est pas la peine, du moment que nous avons démontré son existence à partir de son essence. Portons-nous donc vers l'unité.

CAP. II.

De Unitate Dei.

[i252] **M**Irati persaepe fuimus futilia argumenta, quibus Dei Unitatem astruere conantur Authores, qualia sunt, *Si unus potuit mundum creare, caeteri essent frustrà, si omnia in eundem finem conspirent, ab uno conditore sunt producta*, & similia, à relationibus, aut denominationibus extrinsecis petita. Quâpropter, illis omnibus insuper habitis, nostram demonstrationem, quàm clarè poterimus, ac breviter, hîc proponemus, idque sequenti modo.

Deum esse unicum.

[i253] Inter Dei attributa numeravimus etiam summam intelligentiam, addidimusque ipsum omnem suam perfectionem à se, non verò ab alio habere. Si jam dicas plures dari Deos, seu entia summè perfecta, necessariò omnes debebunt esse summè intelligentes; quod ut fiat, non sufficit, unumquemque se ipsum tantùm intelligere: nam cùm omnia intelligere debeat unusquisque, & se & caeteros debebit intelligere: ex quo sequeretur, quòd perfectio uniuscujusque intellectûs partim à se ipso, partim ab alio dependeret. Non poterit igitur quilibet esse ens summè perfectum, hoc est, ut modò notavimus, ens, quod omnem suam perfectionem à se, non verò ab alio habet; cùm tamen jam demonstraverimus Deum ens perfectissimum esse, ipsumque existere. Unde jam possumus concludere, eum unicum tantùm existere; si enim plures existerent, sequeretur ens perfectissimum habere imperfectionem, quod est absurdum. <Maar schoon dit bewijs t'eenemaal overtuigt, echter zoo verklaart het d'*eenheit* Ghodts niet; derhalve vermaan ik de Leezers, dat wy Ghodts *eenheit*, rechtsweegs uit de natuir van zijn wezendlijkheit besluiten, die namelijk, van de wezendheit Ghodts niet werdt onderscheiden, of die nootzaaklijk uyt zijn wezendheyt volgt.> Haec de Dei Unitate.

CAP. III.

De Immensitate Dei.

Quomodo Deus dicatur infinitus, quomodo immensus?

[i253] **D**Ocuimus antea, nullum ens posse concipi finitum, & imperfectum, id est, de nihilo participans, nisi priùs ad ens perfectum, & infinitum attendamus, hoc est, ad Deum; quare solus Deus dicendus absolutè infinitus,

Chapitre II.

De l'unité de Dieu.

Nous nous sommes très souvent émerveillés de la futilité des arguments par lesquels les auteurs ont essayé de garantir l'unité de Dieu, tels sont : *si un seul Dieu a pu créer le monde, les autres sont vains ; si toutes les choses concourent vers la même fin, elles sont produites par un seul créateur ; et choses semblables*, qui sont demandées à des relations ou des dénominations extrinsèques. C'est pourquoi, faisant peu de cas de tout cela, nous proposerons ici notre démonstration le plus clairement et le plus brièvement que nous pourrons, et cela de la manière suivante.

II, 2 §1 : *Dieu est unique.*

Parmi les attributs de Dieu nous avons compté aussi la suprême intelligence et avons ajouté qu'il tient précisément toute sa perfection de lui-même, non en vérité d'autre chose. Si maintenant tu dis qu'existent un plus grand nombre de Dieux, autrement dit d'étants suprêmement parfaits, nécessairement tous devront avoir une suprême compréhension ; pour se faire, il ne suffit pas que chacun se comprenne seulement lui-même ; car, comme chacun d'eux doit tout comprendre, il devra se comprendre lui-même et les autres ; d'où suivrait que la perfection de chaque intellect dépendrait en partie de lui-même en partie d'un autre. Celui que l'on voudra donc, ne pourra pas être un étant suprêmement parfait, c'est-à-dire comme nous venons de noter, un étant qui tient toute sa perfection de lui-même, et non d'un autre ; alors que nous avons déjà démontré que Dieu est l'étant le plus parfait, et que lui seul existe. D'où nous pouvons déjà conclure qu'il n'existe qu'unique ; car s'il en existait un plus grand nombre, suivrait que l'étant le plus parfait aurait une imperfection, ce qui est absurde. <Mais bien que cette démonstration soit convaincante, elle n'éclaire pas *l'unité* de Dieu ; par conséquent je dois avertir les lecteurs que nous concluons l'unité de Dieu directement de la nature de son existence qui ne se distingue pas de son essence, autrement dit suit nécessairement de l'essence de Dieu.>

Voilà sur l'unité de Dieu.

Chapitre III.

De l'immensité de Dieu.

II, 3 §1 : *Comment Dieu est dit infini, comment immense.*

Nous avons montré qu'aucun étant ne peut être conçu fini et imparfait, c'est-à-dire participant du rien, si nous ne prêtons attention préalablement à l'étant parfait et infini, c'est-à-dire Dieu ; c'est pourquoi Dieu seul doit être dit absolument infini, assurément

nimirum quatenus reperimus ipsum reverâ constare infinitâ perfectione. At immensus sive interminabilis etiam potest dici, quatenus respicimus ad hoc, quod nullum detur ens, quo perfectio Dei terminari possit. Ex quo sequitur, quòd Dei *Infinitas*, invito vocabulo, sit quid maximè positivum; nam eatenus ipsum infinitum esse dicimus, quatenus ad ejus essentiam sive | [i254] summam perfectionem attendimus. *Immensitas* verò Deo tantùm respectivè tribuitur; non enim pertinet ad Deum, quatenus absolutè tanquam ens perfectissimum, sed quatenus ut prima causa consideratur, quae quamvis non esset perfectissima, nisi respectu entium secundariorum, nihilominus tamen | Vide fusius de his Ax. 9. Part. 1. esset immensa. Nam nullum esset ens, & per consequens nullum posset ens concipi ipso perfectius, quo terminari, aut mensurari posset.

Quid vulgò per Dei immensitatem intelligatur.

Authores tamen passim, ubi de Dei *Immensitate* agunt, videntur Deo quantitatem tribuere. Nam ex hoc attributo concludere volunt, Deum necessariò ubique praesentem debere esse, quasi vellent dicere, si Deus in aliquo non esset loco, ejus quantitas esset terminata. Quod idem adhuc meliùs apparet ex aliâ ratione, quam afferunt ad ostendendum, Deum esse infinitum, sive immensum (haec duo enim inter se confundunt), & etiam esse ubique. Si Deus, ajunt, actus est purus, ut reverâ est, necessariò est ubique, & infinitus; nam si non esset ubique, aut non poterit esse, ubicunque vult esse, aut necessariò (NB) moveri debebit: unde clarè videre est, illos *Immensitatem* Deo tribuere, quatenus ipsum, ut quantum, considerant; nam ex extensionis proprietatibus haec argumenta sua petunt ad Dei *Immensitatem* affirmandam, quo nihil est absurdius.

Deum esse ubique probatur.

Si jam quaeras, unde ergo nos probabimus, Deum esse ubique, respondeo, id satis superque à nobis jam demonstratum esse, ubi ostendimus nihil ne momento quidem existere posse, quin singulis momentis à Deo procreetur.

Omnipraesentia Dei explicari nequit.

<Hier staat aan te merken, dat het gemeen volk, wanneerze zeggen, dat Ghodt over al is, Hem als dan als een als aanchouwer op 't Tooneel invoeren, uyt het welk klaarlijk blijkt, 't geen wy aan 't eyndt dezes Hooftdeels zeggen, namelijk, dat de Menschen, de Ghoddelijke natuir met de Menschelijke, doorgaans verwarren.>

en tant que nous trouvons que lui-même en vérité consiste en l'infinie perfection. Mais il peut aussi être dit immense, autrement dit interminable, en tant que nous regardons ceci, savoir que ne se trouve aucun étant par lequel la perfection de Dieu puisse être limitée. De-là suit que l'infinité de Dieu, malgré le vocable, est quelque chose au plus haut point positif ; car nous le disons être infini en tant que nous prêtons attention à son essence autrement dit à sa suprême perfection.

Mais *l'immensité* ne doit être attribuée à Dieu que relativement ; car elle n'appartient pas à Dieu en tant qu'il est considéré comme étant le plus parfait absolument, mais en tant qu'il est considéré comme cause première, qui bien qu'elle ne soit la plus parfaite qu'eu égard aux étants secondaires, est néanmoins immense, vois plus largement sur ce point l'axiome 9 Partie I[66]. Car nul étant n'est plus parfait, et par conséquent nul étant ne pourrait être conçu plus parfait que lui donc, par lequel il pourrait lui-même être limité ou mesuré.

II, 3 §2 : *Ce qui s'entend communément par l'immensité de Dieu.*

Partout cependant les auteurs, quand ils traitent de *l'immensité* de Dieu, semblent attribuer la quantité à Dieu. Ils veulent en effet conclure de cet attribut que Dieu doit nécessairement être présent partout, comme s'ils voulaient dire que si Dieu n'était pas en quelque lieu sa quantité serait limitée. Et cela même apparait encore mieux par cette autre raison qu'ils portent pour montrer que Dieu est infini, autrement dit immense (car ils confondent ces deux entre eux), et aussi qu'il est partout. Si Dieu, disent-ils, est acte pur, comme en vérité il est, nécessairement il est partout et infini ; car s'il n'était pas partout, ou bien il ne pourrait pas être partout là où il voudrait être, ou bien (Note Bien) il devrait nécessairement se mouvoir ; d'où l'on voit clairement qu'ils attribuent *l'immensité* à Dieu en tant qu'ils le considèrent en réalité comme une quantité. Car ils demandent leurs propres arguments aux propriétés de l'extension pour affirmer *l'immensité* de Dieu ; et rien n'est plus absurde que cela.

II, 3 §3 : *Est prouvé que Dieu est partout.*

Si maintenant tu demandes d'où donc nous prouverons que Dieu est partout, je réponds que nous l'avons plus qu'assez démontré, quand nous avons montré que rien ne peut exister, pas même un instant, sans être à chaque instant singulier procréé par Dieu.

II, 3 §4 : *L'omniprésence de Dieu ne peut pas être expliquée.*

<Il faut observer ici quand que le vulgaire dit que Dieu est partout, il se comporte lui-même comme un spectateur au théâtre ; par où se voit clairement ce que nous disons à la fin de cette partie, à savoir que les hommes confondent entièrement la nature divine avec l'humaine.>

Jam vero, ut Dei *ubiquitas* aut *praesentia in singulis rebus* debitè intelligi posset, necessariò deberet perspecta esse intima natura divinae voluntatis, quâ nimirum res creavit, quâque eas continuò procreat; quod cùm humanum captum superet, impossibile est explicare, quomodo Deus sit ubique.

Dei Immensitatem à quibusdam statui triplicem: sed malè.

[i255] Quidam statuunt Dei *Immensitatem* esse triplicem, nempe essentiae, potentiae, & denique praesentiae; sed illi nugas agunt; videntur enim distinguere inter Dei essentiam, & ejus potentiam.

Dei potentiam non distingui ab ejus essentiâ.

Quod idem etiam alii magis apertè dixerunt, ubi nempe ajunt, Deum esse ubique per potentiam; non autem per essentiam: quasi verò Dei potentia distinguatur ab omnibus ejus attributis, seu infinitâ essentiâ: cùm tamen nihil aliud esse possit. Si enim aliud quid esset, vel esset aliqua creatura, vel aliquid divinae essentiae accidentale, sine quo concipi posset: quod utrumque absurdum est. Si enim creatura esset, indigeret Dei potentiâ, ut conservaretur, & sic daretur progressus in infinitum. Si verò accidentale quid, non esset Deus ens sunplicissimum, contra id, quod suprà demonstravimus.

Nec illius Omnipraesentiam.

Denique per *Immensitatem* praesentiae etiam videntur aliquid velle praeter essentiam Dei, per quam res creatae sunt, & continuò conservantur. Quae sanè magna est absurditas, in quam lapsi sunt ex eo, quod Dei intellectum cum humano confuderunt, ejusque potentiam cum potentiâ regum saepe compararunt.

CAP. IV.

De Immutabilitate Dei.

Quid sit Mutatio, quid Transformatio.

[i255] **P**Er *Mutationem* intelligimus hoc loco omnem illam variationem, quae in aliquo subjecto dari potest, integrâ permanente ipsâ essentiâ subjecti; quamvis vulgò etiam latiùs sumatur ad significandam rerum corruptionem, non quidem absolutam, sed quae simul includit generationem corruptioni

En vérité pour que maintenant puisse être comprise, comme de juste, l'ubiquité de Dieu, ou sa présence en chaque chose singulière, il faudrait nécessairement regarder à l'intérieur de l'intime nature de la volonté divine par laquelle il a créé les choses et par laquelle il les procrée continuellement ; et comme cela dépasse la capacité humaine, il est impossible d'expliquer comment Dieu est partout.

II, 3 §5 : *L'immensité de Dieu est statuée par certains, mais mal, être triple,.*

Certains statuent que l'immensité de Dieu est triple, à savoir l'immensité de l'essence, l'immensité de la puissance et enfin l'immensité de la présence ; mais ils traitent de fadaises ; car ils semblent faire une distinction entre l'essence de Dieu et sa puissance.

II, 3 §6 : *La puissance de Dieu ne se distingue pas de son essence.*

Et d'autres ont dit la même chose plus ouvertement, quand ils disent n'est-ce-pas, que Dieu est partout à travers sa puissance, et non par son essence ; comme si en vérité la puissance de Dieu se distinguait de tous ses attributs, autrement dit de son essence infinie, alors pourtant qu'elle ne peut rien être d'autre. Car si elle était quelque chose d'autre, ou bien elle serait quelque créature, ou bien quelque chose d'accidentel de l'essence divine sans quoi elle ne pourrait se concevoir ; et l'un et l'autre est absurde. Car si elle était une créature, elle aurait besoin de la puissance de Dieu pour se conserver et ainsi serait donnée une progression à l'infini. Et si elle était en vérité quelque chose d'accidentel, Dieu ne serait pas un étant très simple ; contre ce que nous avons démontré plus haut.

II, 3 §7 : *Ni de son omniprésence.*

Enfin par *immensité* de la présence aussi ils semblent vouloir quelque chose hors de l'essence de Dieu, par l'intermédiaire de laquelle les choses créées, sont et se conservent continûment. Et, sainement, c'est une grosse absurdité, dans laquelle ils sont tombés, de ce qu'ils ont confondu l'intellect de Dieu avec l'humain, et qu'ils ont souvent comparé sa puissance avec la puissance des rois.

CHAPITRE IV.

DE L'IMMUTABILITÉ DE DIEU.

II, 4 §1 : *Ce qu'est le changement, ce qu'est la transformation.*

Par *changement* nous entendons en ce lieu toute cette variation qui peut se trouver en un certain sujet, l'essence même du sujet demeurant entière ; bien que communément il est pris aussi plus largement pour signifier une corruption des choses, non assurément absolue, mais qui inclut en même temps une génération qui suit la corruption,

subsequentem, ut cùm dicimus caespites in cineres mutari, homines mutari in bestias. Verùm Philosophi ad hoc denotandum alio adhuc vocabulo utuntur, nempe *Transformationis*. At nos hîc tantùm de illâ mutatione loquimur, in quâ nulla datur subjecti transformatio, ut cùm dicimus Petrus mutavit colorem, mores &c.

In Deo Transformationem locum non habere.

[i256] Videndum jam an in Deo tales mutationes habeant locum; nam de *transformatione* nihil dicere opus, postquam docuimus Deum necessariò existere, hoc est, Deum non posse desinere esse, seu in alium Deum transformari; nam tum & esse desineret, & simul plures dii dari possent, quod utrumque absurdum esse ostendimus.

Quae sint Mutationis causae.

Ut autem, quae hîc dicenda supersunt, distinctiùs intelligantur, venit considerandum, quòd omnis *mutatio* procedat vel à causis externis, volente aut nolente subjecto, vel à causâ internâ, & electione ipsius subjecti. Ex. grat. Hominem nigrescere, aegrotare, crescere, & similia procedunt à causis externis; illa invito subjecto, hoc vero ipso subjecto cupiente; velle autem, ambulare, se iratum ostendere &c. proveniunt à causis internis.

Deum non mutari ab alio.

Priores verò *mutationes*, quae à causis externis procedunt, in Deo nullum habent locum; nam solus est omnium rerum causa, & à nemine patitur. Adde quòd nihil creatum in se ullam habeat vim existendi; adeòque multò minùs aliquid extra se, aut in suam causam operandi. Et, quamvis in sacris Litteris saepe inveniatur, quòd Deus propter peccata hominum iratus, & tristis fuerit, & similia, in iis effectus sumitur pro causâ; quemadmodum etiam dicimus, Solem aestate quam hyeme fortiorem, & altiorem esse, quamvis neque situm mutaverit, neque vires resumpserit. Et quòd talia etiam in sacris Litteris saepe doceantur, videre est in Esaiâ; ait enim cap. 59. v. 2, ubi populum increpat: *pravitates vestrae vos à vestro Deo separant*.

Nec etiam à se ipso.

Pergamus itaque, & inquiramus, an in Deo à Deo ipso ulla detur mutatio. Hanc verò in Deo dari non concedimus, | [*]imò ipsam prorsus negamus; nam omnis mutatio, quae à voluntate dependet, fit, ut subjectum suum in meliorem mutet statum, quod in ente perfectissimo locum habere nequit.

comme quand nous disons des cabanes se changer en cendres, des hommes en bêtes. Mais, pour dénoter cela, les philosophes utilisent encore un autre vocable, n'est-ce-pas, *transformation*. Mais nous ici ne parlons que de ce changement dans lequel ne se trouve aucune transformation du sujet, comme quand nous disons que Paul a changé de couleur, de comportement etc.

II, 4 §2 : *La transformation n'a pas lieu en Dieu.*

Il faut voir maintenant si en Dieu ont lieu de tels changements ; car il n'est pas besoin de dire quoi que ce soit sur la *transformation* après que nous avons enseigné que Dieu existe nécessairement, c'est-à-dire que Dieu ne peut pas cesser d'être, autrement dit se transformer en un autre ; car alors il cesserait d'être, et en même temps pourraient se trouver un plus grand nombre de Dieux, ce que nous avons montré, l'un et l'autre, être absurde.

II, 4 §3 : *Quelles sont les causes du changement.*

Et pour que soit compris plus distinctement ce qui reste devoir être dit ici, vient qu'il faut considérer que tout changement procède, ou de causes extérieures, le sujet voulant ou ne voulant pas, ou d'une cause intérieure et par le choix du sujet lui-même. Par exemple qu'un homme noircisse, tombe malade, s'élève, et choses semblables procèdent de causes extérieures, les deux premières contre le gré du sujet, la dernière le sujet lui-même le désirant ; cependant vouloir se promener, se montrer en colère, etc., proviennent de causes intérieures.

II, 4 §4 : *Dieu n'est changé par rien d'autre.*

Mais les premiers, les *changements* qui procèdent de causes extérieures, n'ont pas lieu en Dieu ; car il est seul, cause de toutes les choses, et n'en subit aucune. Ajoute que rien de créé, n'a en soi une quelconque force pour exister ; et à ce point beaucoup moins de produire quelque chose hors de soi, ou contre sa propre cause. Et bien que dans les Lettres Sacrées se trouve souvent que Dieu est en colère et triste à cause des péchés des hommes, et choses semblables, dans ces choses l'effet est pris pour la cause ; de la même manière aussi que quand nous disons que le soleil est plus fort l'été que l'hiver, et qu'il est plus haut, bien que ni il n'a changé de place, ni il n'a pris de force. Et bien que de telles choses aussi, soient souvent enseignées dans les Lettres, comme quand Ésaïe 59, verset 2[67], apostrophe le peuple : *vos vices vous isolent de votre Dieu*.

II, 4 §5 : *Ni non plus par lui-même.*

Continuons donc, et demandons si en Dieu peut se trouver quelque changement par lui-même. En vérité nous ne concédons pas que s'en trouve en Dieu [*], bien plus nous le nions en réalité absolument ; car tout changement qui dépend de la volonté, se fait de telle sorte que son sujet change en un état meilleur, ce qui ne peut avoir lieu en

Deinde etiam talis mutatio non datur, nisi aliquod incommodum evitandi, aut aliquod bonum, quod deest, acquiren|di [i257] gratiâ; quod utrumque in Deo nullum locum habere potest. Unde concludimus Deum esse ens immutabile. Nota, me communes mutationis divisiones hic consultò omisisse, quamvis aliquo modo ipsas etiam complexi sumus; nam non opus fuit ipsas singulatim à Deo removere, cùm Propos. 16. Part. 1. demonstraverimus, Deum esse incorporeum, & communes illae divisiones solius materiae mutationes tantùm contineant.

[*] <Aanmerk dat dit veel klaarder kan blijken: zoo wy op de natuir van Ghodts wil, [i257] en zijn besluiten letten: want gelijk ik in ’t volgende zal toonen; Ghodts wil, waar door hy de dingen heeft geschapen, verschilt niet, van zijn verstant waar door hy die verstaat. En dus is ’t het zelve te zeggen, dat Ghodt verstaat, dat de drie hocken van de driehock, gelijk zijn met twee rechten; als te zeggen, dat Ghodt gewilt of besloten heeft, dat de drie hoeken van de driehoek, gelijk zouden zijn met twee rechten: weshalven het ons even onmogelijk zijn zal te begrijpen, dat Ghodt zijne besluyten kan veranderen, als te denken dat de drie hoeken van de driehoek, niet gelijk zijn met twee rechten. Voorts, dit, namelijk dat in Ghodt geen verandering kan zijn, kan ook op andere wijzen bewezen werden; maar om dat wy de kortheit bevlytigen, zoo lust het ons niet dit verder te vervolgen.>

CAP. V.

De Simplicitate Dei.

Rerum Distinctio triplex Realis, Modalis, Rationis.

[i257] **P**Ergamus ad Dei Simplicitatem. Hoc Dei attributum ut rectè intelligatur, in memoriam revocanda sunt, quae Princip. Philosophiae Part. 1. Art. 48. & 49. Cartesius tradidit: nimirum in rerum naturâ nihil praeter substantias, & earum modos dari, unde triplex rerum distinctio deducitur, Artic. 60. 61. & 62. *realis* scilicet, *modalis* & *rationis*. *Realis* vocatur illa, qua duae substantiae inter se distinguuntur, sive diversi, sive ejusdem attributi: ut ex. gr. cogitatio, & extensio, vel partes materiae. Haecque ex eo cognoscitur, quod utraque sine ope alterius concipi, & per consequens existere possit. *Modalis* duplex ostenditur, nimirum quae est inter modum substantiae, & ipsam substantiam; ac quae est inter duos modos unius ejusdemque substantiae. Atque hanc ex eo cognoscimus, quod, quamvis uterque modus absque ope alterius concipiatur, neuter tamen absque ope substantiae, cujus sunt modi: Illam verò ex eo, quod, quamvis substantia illa possit concipi sine suo modo, modus tamen sine substantiâ concipi nequeat.

l'étant le plus parfait. Ensuite aussi, un tel changement ne se trouve que pour éviter quelque incommodité ou en vue d'acquérir quelque bien qui manque ; ce dont ni l'un ni l'autre ne peut avoir lieu en Dieu. D'où nous concluons que Dieu est un étant immuable. Note que j'ai délibérément omis ici les divisions communes du changement, bien qu'en quelque manière nous les ayons en réalité embrassées ; car il n'a pas été besoin de les retirer précisément une à une de Dieu, puisque nous avons démontré à la proposition 16 Partie I, que Dieu est incorporel et que ces divisions communes ne contiennent que les changements de la matière seule.

[*] <On observera que cela se voit beaucoup plus clairement si l'on a égard à la nature de Dieu et à son décret. Et en effet, comme on le montrera par la suite, la volonté de Dieu par laquelle il a créé les choses ne diffère pas de son Entendement par lequel il les connaît. Et c'est tout un de dire que Dieu connaît que les trois angles d'un triangle égalent deux droits, ou de dire que Dieu a voulu ou décrété que les trois angles d'un triangle soient égaux à deux droits ; par suite il doit nous être aussi impossible de concevoir que Dieu puisse changer ses décrets que de penser que les trois angles d'un triangle n'égalent pas deux droits. En outre, cela, savoir qu'il ne peut y avoir de changement en Dieu, peut encore être démontré d'autres manières ; pour ne pas être trop long toutefois, nous nous en tiendrons là.[68]>

CHAPITRE V.

DE LA SIMPLICITÉ DE DIEU.

II, 5 §1 : *La distinction des choses est triple, réelle, par la manière d'être, par la raison.*

Poursuivons vers la simplicité de Dieu. Pour que cet attribut de Dieu soit plus droitement compris, il faut ramener à la mémoire ce dont Descartes a traité dans les Principia Philosophiae Partie I, articles 48 et 49 : dans la nature des choses ne se trouve assurément rien que des substances et leurs manières d'être, d'où se déduit une triple distinction des choses, Articles 60, 61 et 62, à savoir *réelle, par la manière d'être, et par la raison*. Est appelée *réelle* celle par laquelle se distinguent entre elles deux substances, soit d'attribut différent, soit de même attribut ; comme par exemple la pensée, et l'extension ou parties de la matière. Et cette distinction se reconnait de ce que l'une et l'autre substance se conçoivent, et par conséquent peuvent exister, sans l'aide de l'autre. La distinction *par les manières d'être* se montre double, assurément celle qui existe entre les manières d'être d'une substance, et celle entre les manières d'être et leur propre substance. Et cette dernière nous la reconnaissons de ce que, bien que l'une ou l'autre manière d'être se conçoive sans l'aide de l'autre, cependant ni l'une ni l'autre ne se conçoivent sans l'aide de la substance dont elles sont les manières d'être ; la première distinction en vérité, de ce que, bien que cette substance puisse se concevoir sans ses manières d'être, les manières d'être toutefois ne peuvent pas se

| i258 *Rationis* denique ea esse dicitur, quae oritur inter substantiam, & suum attributum; ut cùm duratio ab extensione distinguitur. Haecque etiam ex eo cognoscitur, quod talis substantia non possit sine illo attributo intelligi.

Undenam omnis compositio oriatur, & quotuplex sit.

Ex his tribus omnis compositio oritur. Prima enim compositio est, quae fit ex duabus, aut pluribus substantiis ejusdem attributi, ut omnis compositio, quae fit ex duobus, aut pluribus corporibus, sive diversi attributi, ut homo. Secunda fit unione diversorum modorum. Tertia denique non fit, sed tantùm ratione quasi fieri concipitur, ut eò faciliùs res intelligatur. Quae autem hisce prioribus duobus modis non componuntur, simplicia dicenda sunt.

Deum esse Ens simplicissimum.

Ostendendum itaque Deum non esse quid compositum, ex quo poterimus concludere ipsum esse ens simplicissimum, quod facilè effectum dabimus. Cùm enim per se clarum sit, quòd partes componentes priores sunt naturâ ad minimùm re compositâ, necessariò substantiae illae, ex quarum coalitione, & unione Deus componitur, ipso Deo priores erunt naturâ, & unaquaeque per se poterit concipi, quamvis Deo non tribuatur. Deinde, cùm illa inter se necessariò realiter distinguantur, necessariò etiam unaquaeque per se absque ope aliarum poterit existere; ac sic, ut modò diximus, tot possent dari dii, quot sunt substantiae, ex quibus Deum componi supponeretur. Nam cùm unaquaeque per se possit existere, à se debebit existere; ac proinde etiam vim habebit sibi dandi omnes perfectiones, quas Deo inesse ostendimus &c., ut jam Propos. 7., Part. 1., ubi existentiam Dei demonstravimus, fusè explicuimus. Cùm autem hoc nihil absurdius dici possit, concludimus Deum non componi ex coalitione, & unione substantiarum. Quòd in Deo etiam nulla detur compositio diversorum modorum, satis convincitur ex eo, quod in Deo nulli dentur modi: modi enim oriuntur ex alteratione substantiae, vide Princ. Part. 1. Art. 56. Denique si quis velit aliam compositionem fingere ex rerum essentiâ, & earum existentiâ, huic nequaquam repugnamus. At | i259 memor sit nos jam satis demonstrasse, haec duo in Deo non distingui.

concevoir sans leur substance. Enfin la distinction *par la raison* se dit être, celle qui naît entre une substance et son attribut ; comme quand la durée est distinguée de l'extension. Et cette distinction se reconnait aussi de ce qu'une telle substance ne peut pas se comprendre sans son attribut.

II, 5 §2 : *D'où naît toute composition, et combien s'en trouvent de sortes.*

Toute composition naît de ces trois. La première composition en effet est celle qui se fait à partir de deux ou d'un plus grand nombre de substances de même attribut, comme toute composition qui se fait à partir de deux ou d'un plus grand nombre de corps, ou encore qui se fait à partir de substances d'attributs différents, comme l'homme. La seconde composition se fait par l'union de diverses manières d'être. La troisième enfin ne se fait pas, mais est seulement conçue se faire par la raison, de sorte que la chose est d'autant plus facilement comprise. Et ces choses toutefois qui ne sont pas composées de ces deux premières façons doivent être dites simples.

II, 5 §3 : *Dieu est l'étant le plus simple.*

Il faut donc montrer que Dieu n'est pas quelque chose de composé, d'où nous pourrons conclure qu'il est précisément l'étant le plus simple, ce que nous accorderons facilement être accompli. Comme, en effet, il est clair par soi que les parties composantes sont antérieures, au moins par nature, à la chose composée, nécessairement ces substances par la combinaison et l'union desquelles Dieu est composé, seront par nature antérieures à Dieu lui-même, et chacune pourra se concevoir par soi, bien que non attribuée par Dieu. Ensuite, comme ces choses se distinguent réellement entre elles, nécessairement aussi chacune pourra exister par soi sans l'aide des autres ; et ainsi, comme nous venons de dire, pourraient se trouver autant de dieux que se trouvent de substances dont Dieu est supposé être composé ; car comme chacune peut exister par soi, elle devra exister par soi ; et par conséquent aussi aura la force de se donner toutes les perfections que nous avons montrées être en Dieu etc., comme nous l'avons déjà assez largement expliqué à la proposition 7 Partie I, quand nous avons démontré l'existence de Dieu. Et comme rien ne peut être dit de plus absurde, nous concluons que Dieu n'est pas composé par la combinaisons et l'union de substances. Qu'en Dieu aussi ne se trouve aucune composition de diverses manières d'être, se démontre assez clairement de ce qu'en Dieu ne se trouvent aucune manière d'être ; car les manières d'être naissent d'une altération de la substance, vois Princ. Part. 1. Art. 56. Enfin si quelqu'un voulait se figurer une autre composition à partir de l'essence des choses ou de leur existence, en aucune façon nous ne le combattrons. Mais qu'il se souvienne que nous avons déjà assez démontré qu'en Dieu ces deux ne se distinguent pas.

Dei Attributa distingui tantùm ratione.

Atque hinc jam clarè possumus concludere, omnes distinctiones, quas inter Dei attributa facimus, non alias esse, quàm rationis, nec illa reverâ inter se distingui: intellige tales rationis distinctiones, quales modò retuli, nempe quae ex eo cognoscuntur, quod talis substantia non possit sine illo attributo esse. Unde concludimus Deum esse ens simplicissimum. Caeterùm Peripateticorum distinctionum farraginem non curamus, transimus igitur ad Dei vitam.

CAP. VI.

De Vitâ Dei.

Quid vulgò per vitam intelligant Philosophi.

[i259] **U**T hoc attributum, *Vita* scilicet Dei, rectè intelligatur, necesse est, ut generaliter explicemus, quid in unâquâque re per ejus vitam denotetur. Et 1°. Sententiam Peripateticorum examinabimus. Hi per vitam intelligunt *mansionem altricis animae cum calore*, vide Arist. lib. 1. de Respirat. cap. 8. Et quia tres finxerunt animas, vegetativam scilicet, sensitivam, & intellectivam, quas tantùm plantis, brutis, & hominibus tribuunt, sequitur, ut ipsimet fatentur, reliqua vitae expertia esse. At interim dicere non audebant, mentes, & Deum vitâ carere. Verebantur fortasse, ne in ejus contrarium inciderent, nempe si vitâ careant, mortem eos obiisse. Quare Aristoteles Metaph. lib. 11. cap. 7. adhuc aliam definitionem vitae tradit, mentibus tantùm peculiarem; nempe *Intellectûs operatio vita est*; & hoc sensu Deo, qui scilicet intelligit, & actus purus est, vitam tribuit. Verùm in his refutandis non multum defatigabimur; nam quòd ad illas tres animas, quas plantis, brutis, & hominibus tribuunt, attinet, jam satis demonstravimus, illas non esse nisi figmenta; nempe quia ostendimus in materiâ nihil praeter mechanicas texturas, & operationes dari. Quod autem ad vitam Dei attinet, nescio cur magis actio in|tellectûs [i260] apud ipsum vocetur, quam actio voluntatis, & similium. Verùm, quia nullam ejus responsionem exspecto, ad id, quod promisimus, explicandum transeo, nempe quid vita sit.

II, 5 §4 : *Les attributs de Dieu ne se distinguent que par la raison.*

Et de-là nous pouvons déjà clairement conclure que toutes les distinctions que nous faisons entre les attributs de Dieu ne sont autres que de raison et qu'ils ne se distinguent pas réellement entre eux ; entends ces distinctions telles que j'ai rapportées à l'instant, à savoir qui se reconnaissent de ce que telle substance ne peut pas être sans tel attribut. D'où nous concluons que Dieu est l'étant le plus simple. Nous avons cure du fatras des autres distinctions péripatéticiennes ; donc passons à la vie de Dieu.

CHAPITRE VI.

DE LA VIE DE DIEU.

II, 6 §1 : *Ce qu'entendent communément les philosophes par vie.*

Pour que cet attribut, à savoir la vie de Dieu, soit droitement compris, il est nécessaire que nous expliquions de façon générale ce que l'on entend en chaque chose, par vie de cette chose. Et nous examinerons 1°. L'opinion des péripatéticiens. Par vie ils entendent *le maintien de l'âme nutritive avec la chaleur*, vois Aristote De la Respiration Livre I Chapitre 8[69]. Et parce qu'ils ont imaginé trois âmes, à savoir, la végétative, la sensitive et l'intellective, qu'ils attribuent seulement aux plantes, bêtes et animaux, il suit qu'ils avouent eux-mêmes que le reste est privé de vie. Mais en même temps ils n'osent pas dire que les esprits et Dieu sont dépourvus de vie. Ils craignent peut-être de tomber dans leur contradiction, à savoir que s'ils manquent de vie, ils sont enveloppés par la mort. C'est pourquoi Aristote, Métaphysique Livre XII chapitre 7, fournit encore une autre définition de la vie, particulière aux esprits seulement, à savoir : *l'opération de l'intellect est vie*[70] ; et en ce sens il attribue la vie à Dieu, qui, bien sûr, entend, et est acte pur. Mais nous ne nous fatiguerons pas beaucoup pour les réfuter, car ce qui touche à ces trois âmes qu'ils attribuent aux plantes, aux bêtes et aux hommes, nous avons déjà assez démontré qu'elles ne sont que des fictions ; parce que nous avons montré, n'est-ce-pas, que dans la matière ne se trouve rien que des textures et des opérations. Et ce qui touche à la vie de Dieu je ne sais pas pourquoi chez lui en réalité, elle est plus appelée action de l'intellect qu'action de la volonté, et choses semblables. En vérité parce que je n'attends aucune réponse de lui, je passe à ce que j'ai promis d'expliquer, à savoir ce qu'est la vie.

Quibus rebus vita tribui possit.

Et quamvis haec vox per translationem saepe sumatur ad significandum mores alicujus hominis, nos tamen solum, quid philosophicè eâ denotetur, breviter explicabimus. Notandum autem est, quòd si vita rebus etiam corporeis tribuenda sit, nihil erit vitae expers; si verò tantùm iis, quibus anima unita est corpori, solummodo hominibus, & fortè etiam brutis tribuenda erit; non verò mentibus, nec Deo. Verùm cùm vocabulum vitae communiter latiùs se extendat, non dubium est, quin etiam rebus corporeis, mentibus non unitis, & mentibus à corpore separatis tribuendum sit.

Quid sit vita, & quid sit in Deo.

Quare nos per *vitam* intelligimus *vim, per quam res in suo esse perseverant.* Et quia illa vis à rebus ipsis est diversa, res ipsas habere vitam propriè dicimus. Vis autem, quâ Deus in suo esse perseverat, nihil est praeter ejus essentiam, unde optimè loquuntur, qui Deum vitam vocant. Nec desunt Theologi, qui sentiunt, Judaeos hac de causâ, nempe quòd Deus sit vita, & à vitâ non distinguatur, *cùm jurabant, dixisse,*חַי יְהֹוָה *vivus Jehova; non verò* חֵי יְהֹוָה *vita Jehovae, ut Joseph, cùm per vitam Pharaonis jurabat, dicebat* חֵי פַּרְעֹה *vita Pharaonis.*

CAP. VII.

DE INTELLECTU DEI.

[i260] <**U**Yt die dingen welke in deze drie navolgende hooftdeelen, waer in wy van Ghodts *verstant, wil,* en *mogentheyt* handelen, getoont worden, volgt zeer klaarlijk, dat de wezendheden der dingen, en der zelver nootzaaklijkheit van wezendlijk te zijn, uyt de gegeve oorzaak, niet anders is, als Ghodts bepaalde wil, of besluit; derhalve zo is Ghodts wil ons ten opperste klaarblijklijk, als dan, als wy de dingen klaar en onderscheide|lijk [i261] bevatten. En dus is't belachgelijk dat de Wijsgerigen, wanneerze van d'oorzaaken der dingen onbewust zijn, hun toevlucht tot Ghodts wil nemen, gelijk wy dat doorgaans zien gebeuren, want die dingen, welkers oorzaken hen onbekent zijn, zeggenze, dat uyt Ghodts welbehagen alleen, en zijn volstrekt besluyt geschiet zijn. 't Gemeen heeft oock geen kraftiger bewijzen, om Ghodts voorzienicheit en bestiering te bewijzen, gevonden, als dieze uyt d'onkunde der oorzaaken haalt; 't geen zeker klaarlijk aanwijst, datze de natuir van Ghodts wil geheelijk niet gekent, en aan hem een menschelijke wil toege-eigent hebben, die van ons verstant waarlijk onderscheiden wert; 't welk ik acht dat de enige grontvest van overgelovicheit, en misschien van veel schelrnstukken geweest is.>

***II, 6 §2 :** À quelles choses la vie peut être attribuée.*

Et bien que ce mot soit souvent pris par métaphore pour signifier le genre de vie d'un certain homme, nous toutefois, nous allons seulement expliquer brièvement ce qu'il dénote philosophiquement. Et il faut noter que s'il faut attribuer la vie aussi aux choses corporelles, rien ne sera privé de vie ; si en vérité uniquement à celles dont l'âme est unie à un corps, il faudra l'attribuer aux hommes seulement, et peut-être aussi aux bêtes ; mais ni aux esprits, ni à Dieu. En vérité comme le nom de vie s'étend communément plus largement, il ne fait pas de doute qu'il faille l'attribuer aussi aux choses corporelles non unies à des esprits, et aux esprits séparés du corps.

***II, 6 §3 :** Ce qu'est la vie et ce qu'elle est en Dieu.*

C'est pourquoi nous, par vie nous entendons la *force par laquelle une chose persévère en son être*. Et parce que cette force est différente des choses mêmes, nous disons que ces choses mêmes, proprement ont la vie. Toutefois la force par laquelle Dieu persévère en son être n'est rien sinon son essence, d'où, ceux qui appellent Dieu la vie, parlent le mieux du monde. Et il ne manque pas de théologiens qui sentent que les Juifs, pour cette raison, n'est-ce-pas, que Dieu est la vie et ne se distingue pas de la vie, *disaient, quand ils juraient, חַי יְהֹוָה, Jehova vivant, non en vérité חֵי יְהֹוָה vie de Jehova, comme quand Joseph jurait sur la vie du Pharaon, qui disait חֵי פַּרְעֹה, vie de Pharaon.*

CHAPITRE VII.

DE L'INTELLECT DE DIEU.

<De ce qui est exposé dans les trois chapitres suivants, où nous traitons de l'intellect de Dieu, de sa volonté, et de sa puissance, suit de façon très claire que les essences des choses et leur nécessité d'exister par une cause donnée, ne sont rien, sinon la volonté ou le décret de Dieu ; c'est pourquoi, à peine reconnaissons nous avec clarté et distinction la volonté de Dieu, qu'elle nous est immédiatement claire. Il est donc risible que les philosophes quand ils ignorent les causes des choses, se réfugient, comme nous voyons continuellement, dans la volonté de Dieu. Les choses en effet dont ils ignorent les causes dérivent (comme ils disent) du seul arbitrage de Dieu et de son décret absolu. Toutefois pour démontrer la providence et l'assistance de Dieu, ils n'ont pas trouvé d'arguments plus valides que ceux qui sont empruntés à l'ignorance des causes, ce qui démontre clairement qu'ils n'ont pas reconnu la nature de la volonté de Dieu et lui ont attribué une volonté humaine, laquelle est réellement distincte de notre intellect. Et cela a été, je pense, l'unique fondement de la superstition et peut-être aussi de massacres.>

Deum esse omniscium.

Inter attributa Dei numeravimus antea *Omniscientiam*, quam satis constat Deo competere; quia scientia continet in se perfectionem, & Deus, ens nempe perfectissimum, nullâ perfectione carere debet: quare scientia summo gradu Deo erit tribuenda, scilicet talis, quae nullam praesupponat, vel supponat ignorantiam, sive scientiae privationem: nam tum daretur imperfectio in ipso attributo, sive in Deo. Ex his sequitur Deum nunquam habuisse intellectum potentiâ, neque per ratiocinium aliquid concludere.

Objectum scientiae Dei non esse res extra Deum.

Porrò ex perfectione Dei etiam sequitur ejus ideas non terminari, sicuti nostrae, ab objectis extra Deum positis. Sed contrà res, extra Deum à Deo creatae, à Dei intellectu determinantur[*]; nam aliàs objecta per se suam haberent naturam, & essentiam, & priores essent, saltem naturâ, divino intellectu, quod absurdum est. Et quia hoc à quibusdam non satis observatum fuit, in enormes errores inciderunt. Statuerunt nimirum aliqui, dari extra Deum materiam, ipsi coaeternam, à se existentem, quam Deus intelligens secundùm aliquos in ordinem tantùm redegit, secundùm alios formas ipsi insuper impressit. Alii deinde res ex suâ naturâ vel necessarias, vel impossibiles, vel contingentes esse statuerunt, ideòque Deum | i262 has etiam ut contingentes noscere, & prorsus ignorare, an existent, vel non. Alii denique dixerunt, Deum contingentia noscere ex circumstantiis, fortè quia longam habuit experientiam. Praeter hos adhuc alios hujusmodi errores hîc adferre possem, nisi id supervacaneum judicarem; cùm ex antedictis eorum falsitas sponte se patefaciat.

[*] Hinc clarè sequitur intellectum Dei, quo res creatas intelligit, & ejus voluntatem, & potentiam, quâ ipsas determinavit, unum & idem esse.

Sed Deum ipsum.

Revertamur itaque ad nostrum propositum, nempe quòd extra Deum nullum detur objectum ipsius scientiae, sed ipse sit scientiae suae objectum, imò sua scientia. Qui autem putant, mundum etiam objectum Dei scientiae esse, longè minùs sapiunt, quàm qui aedificium, ab aliquo insigni Architecto factum, objectum scientiae illius statui volunt: nam faber adhuc extra se materiam idoneam quaerere cogitur: At Deus nullam extra se materiam quaesivit, sed res quoad essentiam, & existentiam ab ejus intellectu sive voluntate fabricatae fuerunt.

II, 7 §1 : Dieu est omniscient.

Parmi les attributs de Dieu que nous avons énumérés précédemment, l'omniscience est assez bien établie convenir avec Dieu ; parce que le savoir contient en lui la perfection, et que Dieu l'étant le plus parfait n'est-ce-pas, ne doit manquer d'aucune perfection ; c'est pourquoi le savoir devra au plus haut degré être attribué à Dieu, il va sans dire tel qu'il ne présuppose, ou ne suppose, aucune ignorance, autrement dit privation de savoir ; car alors serait donnée une imperfection en l'attribut lui-même, autrement dit en Dieu. De-là suit que Dieu n'a jamais eu d'intellect en puissance ni ne conclut quoi que ce soit par raisonnement.

II, 7 §2 : L'objet du savoir de Dieu ne sont pas des choses hors de Dieu.

En outre, suit de la perfection de Dieu que ses idées ne sont pas, comme les nôtres, délimitées par des objets posés hors de lui-même. Mais au contraire les choses créées par Dieu hors de Dieu, sont délimitées par l'intellect de Dieu [*] ; car autrement les objets auraient par eux-mêmes leur nature et leur essence, et seraient, au moins par nature, antérieurs à l'intellect divin ; ce qui est absurde. Et certains, de n'avoir pas assez observé ce point, sont tombés dans d'énormes erreurs. Les uns en vérité ont statué que la matière se trouve en dehors de Dieu, coéternelle avec lui en réalité, existant par elle-même, que Dieu, selon les uns, en intelligeant mettrait seulement la matière en ordre, selon les autres en plus imprimerait à la matière les formes. D'autres ensuite ont statué que les choses sont par leur nature, ou nécessaires, ou impossibles, ou contingentes, et que pour cette raison Dieu les reconnait aussi comme contingentes, et ignore entièrement si elles existent ou non. D'autres enfin ont dit que Dieu reconnait les choses contingentes par les circonstances, peut-être parce qu'il a une longue expérience. Outre ces erreurs, je pourrais ici en rapporter d'autres encore du même genre, si ce n'est que je juge cela superflu, puisque leur fausseté se fait connaître immédiatement de ce qui vient d'être dit.

[*] De-là suit clairement que l'intellect de Dieu, par lequel il comprend les choses créées, et sa volonté et puissance avec lesquelles il les a précisément déterminées, sont une seule et même chose.

II, 7 §3 : Mais Dieu lui-même.

Revenons donc à notre propos, à savoir qu'en dehors de Dieu ne se trouve aucun objet de son propre savoir mais qu'il est lui-même l'objet de son savoir, que dis-je, son savoir. Ceux qui pensent que le monde est aussi l'objet du savoir de Dieu, de loin ont moins de jugement que ceux qui veulent qu'un édifice quelconque fait par un éminent architecte soit établi l'objet de son savoir ; car l'artisan est davantage contraint de chercher la matière appropriée, en dehors de lui ; Dieu en revanche n'a cherché aucune matière en dehors de lui, mais les choses ont été produites, sous le rapport de l'essence et de l'existence, par son intellect autrement dit volonté.

Quomodo Deus noscat peccata, & entia rationis, &c.

Quaeritur jam, an Deus noscat mala, sive peccata, & entia rationis, & alia similia. Respondemus, Deum illa, quorum est causa, necessariò debere intelligere; praesertim cùm ne momento quidem possint existere, nisi concurrente concursu divino. Cùm ergo mala, & peccata in rebus nihil sint, sed tantùm in mente humanâ, res inter se comparante, sequitur Deum ipsa extra mentes humanas non cognoscere. Entia rationis modos esse cogitandi diximus, & hac ratione à Deo intelligi debent, hoc est, quatenus percipimus, illum mentem humanam, utut constituta est, conservare, & procreare; non verò quòd Deus tales modos cogitandi habeat in se, ut ea, quae intelligit, faciliùs retineat. Atque ad haec pauca, quae diximus, si modò rectè attendatur, nihil circa Dei intellectum proponi poterit, quòd facillimo negotio non solvi queat.

Quomodo singularia, & quomodo universalia.

Sed interim non praetereundus error quorundam, qui statuunt Deum nihil praeter res aeternas cognoscere, ut nempe angelos, & coelos, quos suâ naturâ ingenerabiles, & incorruptibiles finxerunt; hujus autem mundi nihil, praeter species, utpote etiam ingenerabiles, & incorruptibiles. Hi sanè | i263 videntur, quasi studio errare velle, & absurdissima excogitare. Quid enim magis absurdum, quàm Dei cognitionem à singularibus, quae sine Dei concursu ne per momentum quidem esse possunt, arcere. Deinde res realiter existentes Deum ignorare statuunt, universalium autem, quae non sunt, nec ullam habent praeter singularium essentiam, cognitionem Deo affingunt. Nos autem contrà Deo singularium cognitionem tribuimus, universalium denegamus, nisi quatenus mentes humanas intelligit.

In Deo tantùm unam esse, & simplicem ideam.

Denique, antequam huic argumento finem imponamus, satisfaciendum videtur quaestioni, quâ quaeritur, an in Deo plures sint ideae, an tantùm una, & simplicissima. Ad hanc respondeo, quòd idea Dei, per quam omniscius vocatur, unica, & simplicissima est. Nam reverâ Deus nullâ aliâ ratione vocatur omniscius, nisi quia habet ideam sui ipsius, quae idea sive cognitio simul semper cum Deo exstitit; nihil enim est praeter ejus essentiam, nec illa alio modo potuit esse.

II, 7 §4 : *Comment Dieu reconnait les péchés, les étants de raison, etc.*

Est demandé maintenant si Dieu connait les maux, ou encore les péchés, et les étants de raison, et autres choses semblables. Nous répondrons que Dieu doit nécessairement comprendre ces choses dont il est la cause ; principalement parce qu'elles ne peuvent exister, pas même un instant, sans que soit joint le concours divin. Comme donc les maux et les péchés ne sont rien dans les choses, mais sont seulement dans l'esprit humain qui compare les choses entre elles, il suit que Dieu ne les connait pas en réalité, hors des esprits humains. Nous avons dit que les étants de raison sont des manières de penser et doivent être compris par Dieu de cette façon même, c'est-à-dire en tant que nous percevons que Dieu conserve et procrée l'esprit humain quelle que soit la manière dont est constitué l'esprit humain, mais non que Dieu ait en lui de telles façons de penser pour retenir plus facilement ce qu'il comprend. Et si est seulement prêté droitement attention à ce peu que nous avons dit, rien ne pourra être proposé autour de l'intellect de Dieu qu'il ne soit possible de résoudre par un travail très facile.

II, 7 §5 : *Comment les choses singulières, comment les choses universelles.*

Mais en attendant ne doit pas être passé sous silence l'erreur de certains, qui statuent que Dieu ne connait rien que les choses éternelles, comme les anges, n'est-ce-pas, et les cieux, qu'ils se figurent ne pas pouvoir, de par leur nature, être engendrés, et être incorruptibles. Ceux-là, sainement, semblent vouloir errer comme par goût, et excogiter les choses les plus absurdes. Quoi de plus absurde en effet, que de repousser de Dieu, la connaissance des choses singulières qui ne peuvent être, pas même un instant, sans le concours de Dieu. Ensuite ils statuent que Dieu ignore les choses qui existent réellement, toutefois ils attribuent faussement à Dieu la connaissance des choses universelles qui, ni ne sont, ni n'ont aucune essence hors celle des singulières. Et nous au contraire, nous attribuons à Dieu la connaissance des singulières et dénions celle des universelles, sinon en tant que Dieu entend les esprits humains.

II, 7 §6 : *En Dieu ne se trouve qu'une seule et simple idée.*

Enfin, avant de poser la fin de cette argumentation, il semble falloir satisfaire à la question par laquelle est demandé si en Dieu se trouvent plus d'idées ou une seule et simplissime. À cette question je réponds que l'idée de Dieu par laquelle il est appelé omniscient, est unique et simplissime. Car en vérité, Dieu est appelé omniscient pour aucune autre raison sinon qu'il a l'idée de soi-même, laquelle idée, autrement dit connaissance, existe toujours ensemble avec Dieu ; elle n'est rien en effet sinon son essence, et n'a pas pu être d'une autre façon.

Quae sit Dei scientia circa res creatas.

At cognitio Dei circa res creatas non adeò propriè ad scientiam Dei referri potest; nam si Deus voluisset, aliam res creatae habuissent essentiam, quod nullum obtinet locum in cognitione, quam Deus de se ipso habet. Quaeretur tamen, an illa propriè vel impropriè dicta rerum creatarum cognitio sit multiplex, an unica. Verùm, ut respondeamus, haec quaestio nihil differt ab illis, quibus quaeritur, an Dei decreta, & volitiones sint plures, vel non; & an Dei ubiquitas, sive concursus, quo res singulares conservat, sit idem in omnibus; de quibus jam diximus nos nullam distinctam cognitionem habere posse. Attamen evidentissimè scimus, eodem modo, ac Dei concursus, si ad Dei omnipotentiam referatur, unicus esse debet, quamvis in effectis diversimodè patefiat: sic etiam Dei volitiones, & decreta (sic enim vocare libet ejus cognitionem circa res creatas) in Deo considerata non esse plura, quamvis per res creatas, vel meliùs in rebus creatis diversimodè expressa sint. Denique si ad analogiam totius na|turae [i264] attendimus, ipsam, ut unum ens, considerare possumus, & per consequens una tantùm erit Dei idea, sive decretum de naturâ naturatâ.

CAP. VIII.

De Voluntate Dei.

Quomodo Dei Essentia, & intellectus, quo se intelligit, & voluntas, quâ se amat, distinguantur, nos nescire.

[i264] **V***Oluntas* Dei, quâ se vult amare, necessariò sequitur ex infinito ejus intellectu, quo se intelligit. Quomodo autem haec tria inter sese distinguantur, ejus scilicet essentia, intellectus, quo se intelligit, & voluntas, quâ se amare vult, inter desiderata reponimus. Nec fugit nos vocabulum (*personalitatis* scilicet), quod Theologi passim usurpant ad rem explicandam: verùm, quamvis vocabulum non ignoremus, ejus tamen significationem ignoramus, nec ullum clarum, & distinctum conceptum illius formare possumus; quamvis constanter credamus in visione Dei beatissimâ, quae fidelibus promittitur, Deum hoc suis revelaturum.

Voluntatem, & Potentiam Dei, quoad extrà, non distingui ab ejus intellectu.

Voluntas, & *Potentia* quoad extrà non distinguuntur à Dei intellectu, ut jam satis ex antecedentibus constat; nam ostendimus Deum non tantùm

***II, 7 §8 :** Ce qu'est le savoir de Dieu à l'égard des choses créées.*

Mais la connaissance de Dieu à l'égard des choses créées ne peut pas pour cela être rapportée proprement au savoir de Dieu ; car si Dieu avait voulu, les choses créées auraient eu une autre essence, ce qui ne tient aucune place dans la connaissance que Dieu a de lui-même. Va être demandé cependant si cette connaissance, proprement ou improprement dite des choses créées, est multiple ou unique. Mais répondons que cette question ne diffère en rien de celles où est demandé si les décrets et les volitions de Dieu sont un plus grand nombre ou non ; et si l'ubiquité de Dieu, autrement dit son concours par lequel il conserve les choses singulières est le même en toutes les choses ; et de cela nous avons déjà dit que nous ne pouvons avoir aucune connaissance distincte. Cependant nous savons de la façon la plus claire, que de la même manière que le concours de Dieu s'il est rapporté à l'omnipotence de Dieu doit être unique bien qu'il se dévoile de diverses manières dans les effets, de même aussi, les volitions et les décrets de Dieu (il est en effet permis d'appeler ainsi son savoir à l'égard des choses créées) ne sont pas considérés être plus nombreux en Dieu, bien qu'ils soient exprimés de diverses manières à travers les choses créées, ou mieux, dans les choses créées. Enfin si nous prêtons attention à l'analogie de la nature tout entière, nous pouvons la considérer en réalité comme un seul étant ; et par conséquent une seule sera l'idée de Dieu, autrement dit un seul le décret sur la nature naturée.

CHAPITRE VIII.

DE LA VOLONTÉ DE DIEU.

***II, 8 §1 :** Nous ne savons pas comment se distinguent l'essence de Dieu, l'intellect par lequel il se comprend, et la volonté par laquelle il s'aime.*

La *volonté* de Dieu par laquelle il veut s'aimer, s'attache nécessairement à son intellect infini par lequel il se comprend. Comment toutefois se distinguent entre elles ces trois choses, savoir son essence, son intellect par lequel il se comprend, et sa volonté par laquelle il veut s'aimer, nous le mettons de côté parmi les choses très désirées. Et ne nous a pas échappé le vocable (à savoir, *personnalité*) que les théologiens emploient, çà et là, pour expliquer la chose ; mais bien que nous n'ignorons pas le vocable, néanmoins nous ignorons sa signification, et nous ne pouvons en former aucun concept clair et distinct, même si nous croyons fermement que, dans la vision extatique de Dieu annoncée aux fidèles, Dieu le révèle aux siens.

***II, 8 §2 :** Pour ce qui est de l'extérieur, la volonté et la puissance de Dieu ne se distinguent pas de son intellect.*

La *volonté* et la *puissance*, pour ce qui est de l'extérieur, ne se distinguent pas de l'intellect de Dieu, comme il a déjà assez été établi de ce qui précède ; nous avons en

decrevisse res exstituras, sed etiam tali naturâ exstituras, hoc est, earum essentiam, & earum existentiam à Dei voluntate, & potentiâ pendere debuisse: ex quibus clarè, & distinctè percipimus, intellectum Dei, ejusque potentiam, & voluntatem, quâ res creatas creavit, intellexit, & conservat, sive amat, nullo modo inter se distingui, sed tantùm respectu nostrae cogitationis.

Deum impropriè quaedam odio habere, quaedam amare.

Cùm autem dicimus, Deum quaedam odio habere, quaedam amare, haec eodem sensu dicuntur, quo Scriptura habet, terram homines evomituram, & id genus alia. Quod autem Deus nemini sit iratus, nec res tali modo amat, quali vulgus sibi persuadet, satis ex ipsâ Scripturâ colligere est: ait enim Esaias, & clariùs Apost. cap. 9. ad Roman., *Nondum enim natis* (filiis nempe Isaci), *cùm neque boni quippiam fecissent, neque mali, ut secundùm electionem propositum Dei mane|ret,* [i265] *non ex operibus, sed ex vocante dictum est illi, quòd major serviturus esset minori, &c.* Et paulo post, *Itaque cujus vult, miseretur, quem autem vult, indurat. Dices ergo mihi, quid adhuc conqueritur: nam voluntati illius quis restitit? verè, ô homo, tu quis es, qui ex adverso respondes Deo: num dicet figmentum ei, qui finxit, cur me finxisti hoc pacto? an non habet potestatem figulus luti, ut ex eâdem massâ faciat aliud quoddam vas in honorem, aliud in ignominiam? &c.*

Cur Deus homines monet, cur non salvat absque monitione, & cur impii puniantur.

Si jam quaeras, cur ergo Deus homines monet, ad hoc facilè respondetur, scilicet Deum ideò ab aeterno decrevisse illo tempore homines monere, ut illi converterentur, quos voluit salvos. Si porrò quaeris, an Deus non potuerat illos salvare sine illâ monitione, respondemus, potuisset. Cur ergo non salvat, forsan iterum quaeres. Ad hoc respondebo, postquam mihi dixeris, cur Deus mare rubrum sine vento orientali vehementi non pervium reddidit, & omnes motus singulares sine aliis non perficiat, aliaque infinita, quae Deus agit mediantibus causis. Rogabis denuo, cur igitur impii puniuntur; suâ enim naturâ agunt, & secundùm decretum divinum. At respondeo, etiam ex decreto divino esse, ut puniantur; & si tantùm illi, quos non nisi ex libertate fingimus peccare, essent puniendi, cur homines serpentes venenosos exterminare conantur; ex naturâ enim propriâ tantùm peccant, nec aliud possunt.

effet montré que non seulement Dieu a décrété que les choses existeront, mais aussi existeront de telle nature, c'est-à-dire que leur essence et leur existence ont dû dépendre de la volonté de Dieu ; de-là nous percevons clairement et distinctement que l'intellect de Dieu, sa puissance et sa volonté, par lesquels il a créé les choses créées[71], les a comprises et les conserve, autrement dit les aime, ne se distinguent entre eux en aucune façon, mais seulement eu respect à notre pensée.

II, 8 §2 : *Improprement, Dieu hait certaines choses, aime certaines choses.*

Cependant quand nous disons que Dieu hait certaines choses, aime certaines choses, cela se dit de la même manière que se tient dans l'Écriture, que la terre vomira les hommes, et autres de ce genre. Que Dieu toutefois ne soit en colère contre personne, n'aime aucune chose de la manière que se persuade le vulgaire, ressort assez de l'Écriture même ; elle dit en effet en Ésaïe et plus clairement en Épitre aux Romains, chapitre 9[72], *En effet les enfants (les fils d'Israël) n'étant pas encore nés, comme ils n'avaient rien fait ni de bien ni de mal, pour que, selon l'élection, demeure ferme le dessein de Dieu, non par les œuvres mais par celui qui appelle, il lui fut dit, que le plus grand serait assujetti au plus petit ; etc.* [...] *C'est pourquoi, il est miséricordieux avec qui il veut, et endurcit qui il veut. Donc tu me diras, pourquoi donc se plaint-il encore ? car qui résiste à sa volonté ? vraiment, ô homme ! qui es-tu, toi qui réponds face à Dieu ? La chose forgée dira-t-elle à celui qui l'a forgée, pourquoi m'as-tu forgée de cette façon ? Ou le potier n'a-t-il pas plutôt le pouvoir sur l'argile de faire, d'une même masse, tel vase pour un usage honorable et tel autre pour un usage vil ?* etc.

II, 8 §3 : *Pourquoi Dieu avertit les hommes, pourquoi il ne les sauve pas sans avertissement, et pourquoi sont punis les impies.*

Si maintenant tu demandes pourquoi donc Dieu avertit les hommes ; à cela sera facilement répondu, Dieu a évidemment décrété de toute éternité d'avertir les hommes à tel moment, pour que soient convertis ceux qu'il a voulu saufs. Si de plus tu demandes si Dieu ne pouvait pas les sauver sans aucun avertissement, nous répondrons, qu'il aurait pu. Pourquoi donc ne les sauve-t-il pas ? demanderas-tu peut-être à nouveau. À cela je répondrai après que tu m'auras dit, pourquoi Dieu n'a pas rendue la Mer Rouge ouverte sans un fort vent d'Orient, et pourquoi il n'accomplit pas chaque singulier mouvement sans les autres, et d'infinies autres choses que Dieu fait, étant interposées leurs causes. À nouveau donc tu demanderas pourquoi sont punis les impies, puisqu'ils agissent en effet de par leur nature et selon le décret divin. Mais je réponds que c'est aussi par décret divin qu'ils sont punis ; et si étaient seulement punis ceux que nous nous figurons pécher librement, pourquoi les hommes s'efforceraient-ils d'exterminer les serpents venimeux ? Ils ne pèchent en effet que de leur propre nature et ne peuvent rien d'autre.

Scripturam nihil docere, quod lumini naturae repugnet.

Denique si quae adhuc alia occurrunt in Sacris Scripturis, quae scrupulum injiciant, non est hujus loci illa explicare; nam hîc tantùm in ea inquirimus, quae ratione naturali certissimè assequi possumus, & satis est, nos illa evidenter demonstrare, ut sciamus Sacram paginam eadem etiam docere debere; nam veritas veritati non repugnat, nec Scriptura nugas, quales vulgò fingunt, docere potest. Si enim in ipsâ inveniremus aliquid, quod lumini naturali esset contrarium, eâdem libertate, quâ Alcoranum, & Thalmud refellimus, illam refellere possemus. Sed absit cogitare, quod in Sacris Litteris aliquid reperiri possit, quod lumini naturae repugnet.

CAP. IX.

De Potentiâ Dei.

Quomodo Omnipotentia Dei intelligenda sit.

[i266] **Q**Uòd Deus sit omnipotens, jam satis demonstratum est. Hic tantùm breviter explicare conabimur, quomodo hoc attributum intelligendum sit; nam multi non satis piè, nec secundùm veritatem de eo loquuntur. Ajunt enim res quasdam suâ naturâ, & non ex decreto Dei esse possibiles, quasdam impossibiles, & denique quasdam necessarias, Deique omnipotentiam tantùm circa possibilia locum habere. Nos verò, qui jam ostendimus omnia à decreto Dei absolutè dependere, dicimus Deum esse omnipotentem: at postquam intelleximus, eum quaedam decrevisse ex merâ libertate suae voluntatis, ac deinde eum esse immutabilem, dicimus jam, contra sua decreta nihil agere posse; ideòque esse impossibile ex eo solo, quod pugnet cum perfectione Dei.

Omnia esse necessaria respectu decreti Dei, non autem quaedam in se, quaedam respectu decreti.

Sed fortè quis arguet, nos non invenire quaedam necessaria esse, nisi ad Dei decretum attendentes, quaedam verò econtrà ad Dei decretum non attendentes, ex. gr. quòd Josias ossa idololatrarum super arâ Jeroboami combureret; nam si tantùm ad voluntatem Josiae attendamus, rem ut possibilem judicabimus, nec ullo modo necessariò futuram dicemus, nisi ex eo, quod Propheta ex decreto Dei hoc praedixerat: At, quòd tres anguli trianguli aequales debeant esse duobus rectis, ipsa res indicat. Sed sanè hi ex suâ ignorantiâ distinctiones in rebus fingunt. Nam si homines clarè totum

II, 8 §4 : L'Écriture n'enseigne rien qui répugne à la lumière naturelle.

Enfin, si dans les Lettres Sacrées arrivent d'autres choses encore qui jettent l'embarras, ce n'est pas ici le lieu de les expliquer ; car nous ne recherchons en les Lettres que ce que nous pouvons poursuivre par la raison naturelle et il est assez de démontrer cela avec évidence pour que nous sachions que l'ouvrage Sacré doit aussi enseigner cela même ; car la vérité ne répugne pas à la vérité, et l'Écriture ne peut pas enseigner de niaiseries, telles celles que l'on imagine communément. Si en effet nous y trouvions en réalité, quelque chose qui soit contraire à la lumière naturelle, nous pourrions refouler ce quelque chose avec cette même liberté avec laquelle nous refoulons l'Alcoran[73] et le Talmud. Mais penser que puisse se trouver dans les Lettres Sacrées quelque chose qui répugne à la lumière de la nature, fait complétement défaut.

CHAPITRE IX.

DE LA PUISSANCE DE DIEU.

II, 9 §1 : Comment doit être comprise l'omnipotence de Dieu.

Que Dieu soit omnipotent a déjà été suffisamment démontré. Ici nous essaierons seulement d'expliquer brièvement comment doit être compris cet attribut ; car beaucoup n'en parlent pas assez pieusement, ni conformément à la vérité. Ils disent en effet que, par leur nature et non par le décret de Dieu, certaines choses sont possibles, certaines impossibles et certaines enfin nécessaires, et que l'omnipotence de Dieu a lieu seulement à l'égard des possibles. Mais nous, qui avons déjà montré que tout dépend du décret absolu de Dieu, nous disons que Dieu est omnipotent mais après avoir compris qu'il a décrété certaines choses par sa pure volonté, et ensuite qu'il est immuable ; désormais nous disons qu'il ne peut rien faire contre ses décrets, et pour cette raison, il est impossible qu'il s'oppose par cela seul à la perfection de Dieu.

II, 9 §2 : Toutes les choses sont nécessaires eu respect au décret de Dieu, et non certaines en soi, certaines eu respect au décret.

Mais quelqu'un va peut-être argumenter que nous ne trouvons certaines choses être nécessaires qu'en prêtant attention au décret de Dieu, mais certaines choses au contraire en ne prêtant pas attention au décret de Dieu, par exemple que Josias ait brûlé les ossements des idolâtres sur l'autel de Jéroboam : si nous prêtons attention seulement à la volonté de Josias, en effet nous jugerons la chose comme possible, et en aucune façon nous ne la dirons nécessairement à venir, si ce n'est de ce que le prophète l'avait prédit, conformément au décret de Dieu ; mais que les trois angles du triangle doivent être égaux à deux droits, la chose elle-même l'indique. Mais, sainement, par leur ignorance ils inventent des distinctions dans les choses. Car si les hommes entendaient clairement l'ordre tout entier de la nature, ils trouveraient toutes les choses

ordinem naturae intelligerent, omnia aequè necessaria reperirent, ac omnia illa, quae in Mathesi tractantur; sed quia hoc supra humanam cognitionem est, ideò à nobis quaedam possibilia, non verò necessaria judicantur. Quocirca vel dicendum, quòd Deus nihil potest, quoniam omnia reverâ necessaria sunt, vel Deum omnia posse, & necessitatem, quam in rebus reperimus, à solo Dei decreto provenisse.

Quod si Deus aliam fecisset rerum naturam, etiam nobis alium debuisset dare intellectum.

i267 Si jam quaeratur, quid, si Deus res aliter decrevisset, & illa, quae jam vera sunt, falsa esse fecisset, an non illa tamen pro verissimis agnosceremus. Imò profectò, si Deus nobis naturam, quam dedit, reliquisset: sed etiam tum potuisset, si voluisset, nobis dare talem naturam, uti jam fecit, quâ rerum naturam, & leges, prout à Deo sancitae essent, intelligeremus: imò si ad ipsius veracitatem attendamus, dare debuisset. Quod idem etiam patet ex eo, quod suprà diximus, nimirum quòd tota natura naturata non sit nisi unicum ens: unde sequitur hominem partem esse naturae, quae cum caeteris cohaerere debet; quare ex simplicitate decreti Dei etiam sequeretur, quod si Deus res alio modo creasset, simul etiam nostram naturam ita constituisset, ut res, prout à Deo creatae essent, intelligeremus. Unde nos, quamvis eandem distinctionem potentiae Dei, quam vulgò tradunt Philosophi, retinere cupiamus, ipsam tamen aliter explicare cogimur.

Quotuplex sit Potentia Dei.

Dividimus itaque *potentiam Dei* in *ordinatam*, & *absolutam*. *Quid absoluta, quid ordinata, quid ordinaria, quid extraordinaria. Absolutam potentiam* Dei esse dicimus, cùm ejus omnipotentiam ad ejus decreta non attendentes consideramus; *ordinatam* vero, cùm respicimus ad ejus decreta. Porrò datur potentia *ordinaria*, & *extraordinaria* Dei. *Ordinaria* est, quâ mundum certo ordine conservat; *extraordinaria*, cùm aliquid agit praeter naturae ordinem, ut ex. gr. omnia miracula, qualia sunt locutio asinae, apparitio angelorum, & similia: quamvis de hac postremâ non immeritò valdè dubitari posset, cùm majus videatur esse miraculum, si Deus mundum semper uno eodemque certo, atque immutabili ordine gubernaret, quàm si leges, quas ipse in naturâ optimè, & ex merâ libertate sancivit (quod à nemine nisi penitùs occaecato inficias iri potest), propter stultitiam hominum abrogaret. Verùm hoc decernere Theologis relinquimus.

aussi nécessaires que toutes celles dont traitent les mathématiques ; mais parce que c'est au-dessus de la connaissance humaine, pour cela certaines choses sont jugées possibles, et non nécessaires. Par conséquent ou bien il faut dire que Dieu ne peut rien, puisque toutes les choses sont en vérité nécessaires, ou bien que Dieu peut tout, et que la nécessité que nous trouvons dans les choses a été produite par le seul décret de Dieu.

II, 9 §3 : *Si Dieu avait fait autrement la nature des choses, il aurait aussi dû nous donner une autre intellect.*

Si était demandé maintenant, pourquoi, si Dieu avait décrété les choses autrement, et avait fait que soient fausses les choses qui sont vraies maintenant, nous cependant, nous ne les reconnaitrions pas comme tout à fait vraies, bien plus, sûrement si Dieu nous avait laissé la nature qu'il nous a donnée ; mais même alors, s'il avait voulu, il aurait pu nous donner une nature telle, comme il a déjà fait, que par elle nous comprendrions la nature des choses et ses lois, telles que Dieu les consacrerait ; ou plutôt si nous prêtons attention à sa propre véracité, il aurait dû nous la donner telle. Et cela même est visible aussi, de ce que nous avons dit plus haut, savoir que la nature naturée tout entière n'est qu'un étant unique ; d'où suit que l'homme est une partie de la nature qui doit cohabiter avec les autres ; c'est pourquoi de la simplicité du décret de Dieu aussi, suit que si Dieu avait créé les choses d'une autre manière, en même temps aussi il aurait constitué notre nature telle que nous comprendrions les choses comme elles seraient créées par Dieu. D'où, bien que nous désirions nous, conserver la même distinction de la puissance de Dieu que transmettent communément les philosophes, néanmoins nous sommes contraints de l'expliquer précisément autrement.

II, 9 §4 : *Combien sont les espèces de la puissance de Dieu.*

Nous divisons donc la *puissance de Dieu* en *ordonnée* et *absolue*. *Qu'est-ce que la puissance absolue, qu'est-ce que l'ordonnée, qu'est-ce que l'ordinaire, qu'est-ce que l'extraordinaire*. Nous disons *absolue la puissance* de Dieu quand nous considérons son omnipotence, ne prêtant pas attention à ses décrets ; *ordonnée* quand nous tournons notre attention vers ses décrets. En outre se trouvent une puissance *ordinaire* de Dieu et une *extraordinaire*. *L'ordinaire* est celle par laquelle il conserve le monde en un ordre précis ; *extraordinaire* quand il fait quelque chose au-delà de l'ordre de la nature ; tous les miracles par exemple, tels sont : le langage de l'ânesse, l'apparition d'anges, et choses semblables ; bien que cette dernière puissance pourrait à juste titre être grandement mise en doute, puisque le miracle semblerait plus grand, si Dieu gouvernait le monde toujours en un seul et même ordre précis et immuable, que s'il détruisait, non loin de la déraison des hommes, les lois qu'il a lui-même excellemment et en pure liberté consacrées dans la nature (ce que personne ne niera à moins d'avoir été rendu complétement aveugle). Mais laissons les théologiens en décider.

Denique quaestiones alias, quae circa potentiam Dei communiter adferri solent, nimirum, *utrum ad praeterita extendatur Dei potentia; an possit meliora facere ea, quae facit; num possit* | i268 *plura alia facere, quàm fecit*, omittimus; facillimè enim ex antedictis ad eas responderi potest.

CAP. X.

De Creatione.

i268 **D**Eum omnium rerum creatorem jam antea statuimus: hîc jam conabimur explicare, quid per creationem intelligendum sit: deinde ea, quae circa creationem communiter proponuntur, pro viribus enucleabimus. A primo itaque incipiamus.

Quid sit Creatio.

Dicimus igitur *creationem* esse *operationem, in quâ nullae causae praeter efficientem concurrunt*, sive *res creata est illa, quae ad existendum nihil praeter Deum praesupponit.*

Creationis vulgaris Definitio rejicitur.

Ubi notandum venit, 1°. nos illa verba omittere, quae communiter Philosophi usurpant, nempe *ex nihilo*, quasi nihil fuisset materia, ex quâ res producebantur. Quòd autem sic loquantur, inde est, quòd, cùm soleant, ubi res generantur, aliquid ante ipsas supponere, ex quo fiant, in creatione illam particulam *ex* non potuerunt omittere. Idem ipsis contigit circa materiam, nempe, quia vident omnia corpora in loco esse, & ab aliis corporibus cingi, ideò sibi quaerentibus, ubi integra esset materia, responderunt, in aliquo spatio imaginario. Unde non dubium est, quin illi tò *nihil* non ut negationem omnis realitatis consideraverint, sed aliquid reale esse finxerint, aut imaginati fuerint.

Propria explicatur.

2°. Quòd dico, in creatione nullas alias causas concurrere praeter efficientem. Potueram quidem dicere, creationem omnes causas praeter efficientem *negare* sive *secludere*: Attamen malui *concurrere*, ne cogerer respondere iis, qui quaerunt, an Deus nullum finem sibi praefixit in creatione, propter quem res creavit. Praeterea, ut rem meliùs explicarem, secundam addidi definitionem, scilicet rem creatam nihil praesupponere praeter Deum; quia

Enfin, nous laissons de côté les autres questions qui ont l'habitude d'être portées communément sur la puissance de Dieu : la puissance de Dieu s'étend-elle au passé ? peut-il faire meilleur ce qu'il fait ? aurait-il pu faire un plus grand nombre de choses qu'il n'a fait ? car il peut très facilement y être répondu par ce qui a été dit.

CHAPITRE X.

DE LA CRÉATION.

Nous avons déjà précédemment statué que Dieu est le créateur de toutes les choses ; ici maintenant nous allons nous efforcer d'expliquer ce qu'il faut entendre par création ; ensuite nous examinerons soigneusement, conformément à nos forces, ce qui est communément proposé autour de la création. Commençons donc par le commencement.

II, 10 §1 : *Ce qu'est la création.*

Nous disons, donc, que *la création est l'opération en laquelle ne concourt aucune autre cause que l'efficiente, autrement dit une chose créée est celle qui pour exister ne présuppose rien, sinon Dieu*.

II, 10 §2 : *La définition vulgaire de la création est rejetée.*

Où vient qu'il faut noter que 1°. Nous laissons de côté ces mots qu'emploient communément les philosophes, à savoir, *à partir de rien (ex nihilo)*, comme si rien était une matière d'où seraient produites les choses. Cependant qu'ils parlent ainsi, vient de ce que quand les choses sont générées, ils ont l'habitude de supposer quelque chose avant elles précisément à partir de quoi elles se font, et ils n'ont pas pu renoncer dans la création à cette particule *à partir de* (*ex*). Il leur arrive exactement la même chose concernant la matière, à savoir parce qu'ils voient que tous les corps sont en un lieu et sont entourés d'autres corps, pour cela se demandant où est la matière tout entière, ils ont répondu en quelque espace imaginaire. D'où ne fait aucun doute qu'ils ont considéré *le rien*[74] non comme la négation de toute réalité, mais se le sont figuré, ou l'ont imaginé plutôt, être quelque chose de réel.

II, 10 §3 : *Est expliquée la propre définition.*

2°. Je dis que dans la création ne concourt aucune autre cause que l'efficiente. J'aurais pu dire que la création *refuse* autrement dit *exclut* toute cause autre que l'efficiente. Cependant j'ai préféré *concourir* pour ne pas être contraint de répondre à ceux qui demandent si Dieu ne s'est pas fixé à l'avance, dans la création, quelque fin à cause de laquelle il a créé les choses. En outre pour mieux expliquer la chose, j'ai ajouté une seconde définition, à savoir qu'une chose créée ne présuppose rien, sinon Dieu ; parce

nempe si Deus aliquem finem sibi | i269 praefixit, ille sanè non fuit extra Deum; nihil enim extra Deum datur, à quo ipse incitetur ad agendum.

Accidentia, & modos non creari.

3°. Ex hac definitione satis sequi, accidentium, & modorum nullam dari creationem; praesupponunt enim praeter Deum substantiam creatam.

Nullum fuisse tempus, aut durationem ante creationem.

4°. Denique ante creationem nullum nos posse imaginari tempus, neque durationem; sed haec cum rebus incepisse. Tempus enim mensura est durationis, sive potiùs nihil est praeter modum cogitandi. Quare non tantùm praesupponit quamcunque rem creatam, sed praecipuè homines cogitantes. Duratio autem desinit, ubi res creatae desinunt esse, & incipit, ubi res creatae existere incipiunt; *res creatae* inquam, nam Deo nullam competere, sed tantùm aeternitatem, jam suprà satis evidenter ostendimus. Quare duratio res creatas praesupponit, aut ad minimùm supponit. Qui autem durationem, & tempus ante res creatas imaginantur, eodem praejudicio laborant ac illi, qui extra materiam spatium fingunt, ut per se satis est manifestum. Haec de creationis definitione.

Eandem esse Dei operationem mundi creandi, quàm conservandi.

Porrò non est opus, ut hîc iterum repetamus id, quod Ax. 10. Part. 1. demonstravimus; nimirum tantundem virium requiri ad rem creandam, quàm ad ipsam conservandam, hoc est, eandem esse Dei operationem mundi creandi, quàm conservandi.

His sic notatis pergamus jam ad id, quod secundo loco promisimus. 1°. Igitur inquirendum, quid creatum est, quid increatum. 2°. An id, quod creatum est, potuerit ab aeterno creari.

Quaenam sint creata.

Ad primum igitur breviter respondemus, id omne creatum esse, cujus essentia clarè concipitur sine ullâ existentiâ, & tamen per se concipitur, ut ex. gr. materia, cujus conceptum clarum, & distinctum habemus, cùm illam sub attributo extensionis concipimus, eamque aequè clarè, & distinctè concipimus, sive existat, sive non existat.

que si Dieu, n'est-ce-pas, s'est fixé à l'avance quelque fin, sainement, elle n'a pas été hors de Dieu ; car rien ne se trouve hors de Dieu par quoi lui-même serait incité à faire les choses.

II, 10 §4 : *Les accidents et les manières d'être ne sont pas créés.*

3°. De cette définition suit assez que ne se trouve aucune création d'accidents et de manières d'être, qui présupposent en effet une substance créée indépendamment de Dieu.

II, 10 §5 : *Il n'y a eu aucun temps ou plutôt durée avant la création.*

4°. Enfin nous ne pouvons imaginer avant la création aucun temps ni durée ; mais ces derniers commencent avec les choses. Car le temps est la mesure de la durée ou plutôt n'est rien, sinon une façon de penser. C'est pourquoi il présuppose non seulement une quelconque chose créée, mais avant tout des hommes qui pensent. Et la durée cesse quand les choses créées cessent d'être, et commence quand les choses créées commencent d'être ; *les choses créées*, dis-je, car nous avons déjà démontré ci-dessus avec assez d'évidence que nulle durée n'est propre à Dieu, mais seulement l'éternité. C'est pourquoi la durée présuppose, ou au moins suppose, les choses créées. Ceux qui imaginent une durée et un temps avant les choses créées souffrent du même préjugé que ceux qui se figurent un espace hors de la matière, comme il est assez manifeste par soi. Voilà pour la définition de la création.

II, 10 §6 : *L'opération de Dieu est la même pour créer le monde que pour le conserver.*

En outre il n'est pas besoin que nous répétions ici une nouvelle fois ce que nous avons démontré à l'Axiome 10 Partie I ; est requis assurément autant de forces pour créer une chose que pour conserver la chose elle-même, c'est-à-dire, l'opération de Dieu est la même pour créer le monde que pour le conserver.

Cela noté, continuons maintenant vers ce nous avons promis en second lieu. 1°. Il faut donc chercher ce qui est créé, ce qui n'est pas créé. 2°. Si ce qui est créé a pu être créé de toute éternité.

II, 10 §7 : *Ce que sont les choses créées.*

Au premier point donc nous répondrons brièvement : est créé tout ce dont l'essence est clairement conçue sans nulle existence, et qui néanmoins se conçoit pas soi, comme par exemple la matière dont nous avons le concept clair et distinct quand nous la concevons sous l'attribut de l'extension, et nous la concevons pareillement clairement et distinctement, qu'elle existe ou n'existe pas.

Quomodo Dei cogitatio à nostrâ differat.

i270 At quis fortasse dicet, nos cogitationem clarè, & distinctè percipere sine existentiâ, eamque tamen Deo tribuere. Sed ad hoc respondemus nos non talem cogitationem Deo tribuere, qualis nostra est, patibilem scilicet, & quae à rerum naturâ terminatur, sed talem, quae purus actus est, ideòque existentiam involvens, ut satis prolixè suprà demonstravimus. Ostendimus enim Dei intellectum, & voluntatem ab ipsius potentiâ, & essentiâ, quae existentiam involvit, non distingui.

Non esse quid extra Deum Deo coaeternum.

Cùm itaque omne id, cujus essentia nullam involvit existentiam, necessariò, ut existat, à Deo creari debeat, & continuò, ut suprà multis exposuimus, ab ipso creatore conservari, in eorum sententiâ refutandâ non morabimur, qui mundum, aut chaos, aut materiam ab omni formâ nudatam coaeternam Deo, adeòque independentem statuerunt. Quare ad secundam partem pergendum, inquirendumque, an id, quod creatum est, ab aeterno creari potuerat?

Quid hîc vocibus, ab aeterno, denotetur.

Hoc ut rectè intelligatur, attendendum est ad hunc loquendi modum, *ab aeterno*; eo enim nos aliud prorsus hoc loco significare volumus, quàm id, quod antehac explicuimus, ubi de Dei aeternitate locuti sumus. Nam hîc nihil aliud intelligimus, quàm durationem absque principio durationis, vel talem durationem, quam, quamvis eam per multos annos, aut myriadas annorum multiplicare vellemus, atque hoc productum iterum per myriadas, nunquam tamen ullo numero, quantumvis magno, exprimere possemus.

Non potuisse aliquid ab aeterno creari, probatur.

Talem autem durationem non posse dari, clarè demonstratur. Nam si mundus iterum ab hoc puncto retrograderetur, nunquam talem durationem habere poterit: ergo etiam mundus à tali principio usque ad hoc punctum pervenire non potuisset. Dices fortè Deo nihil esse impossibile; est enim omnipotens, adeòque poterit efficere durationem, quâ major non posset dari. Respondemus, Deum, quia est omnipotens, nunquam durationem creaturum, quâ major ab ipso creari non possit. Talis enim est natura durationis, ut semper ma|jor, i271 & minor datâ possit concipi, sicuti numerus. Instabis fortè, Deum ab aeterno fuisse, adeòque usque in hoc tempus durasse, ac sic durationem dari, quâ major concipi nequit.

***II, 10 §8 :** Comment la pensée de Dieu diffère de la nôtre.*

Mais quelqu'un va peut-être dire que nous percevons clairement et distinctement la pensée sans l'existence, et l'attribuons néanmoins à Dieu. Mais nous répondrons à cela que nous n'attribuons à Dieu nulle pensée telle est la nôtre, à savoir sensible et délimitée par la nature des choses, mais telle elle est, action pure, et qui pour cette raison enveloppe l'existence, comme nous l'avons démontré assez largement plus haut. Nous avons en effet montré que l'intellect et la volonté de Dieu ne se distinguent en rien de sa propre puissance et essence, qui enveloppent l'existence.

***II, 10 §9 :** Il n'y a hors de Dieu rien coéternel à Dieu.*

Comme donc tout ce dont l'essence n'enveloppe aucune existence doit nécessairement être créé par Dieu pour exister, et, comme nous l'avons exposé plus haut, être continûment conservé par le créateur même, nous ne perdrons pas de temps dans la réfutation des opinions de ceux qui ont statué un monde, ou un chaos, ou une matière nue de toute forme, coéternels à Dieu et pour cela indépendants. Continuons donc vers la deuxième partie et demandons-nous si ce qui est créé, a pu être créé de toute éternité.

***II, 10 §10 :** Ce qui est signifié ici par ces mots, de toute éternité.*

Pour que cela soit droitement compris, il faut prêter attention à cette façon de parler, *de toute éternité* ; car nous voulons signifier en ce lieu tout à fait autre chose que ce que nous avons précédemment expliqué quand nous avons parlé de l'éternité de Dieu. Car ici nous n'entendons rien d'autre qu'une durée sans commencement de durée, ou une durée telle que bien que nous voudrions la multiplier par de nombreuses années ou même des myriades d'années, et ce produit à son tour par des myriades d'années, jamais toutefois nous ne pourrions exprimer un tel nombre, aussi grand que l'on voudra.

***II, 10 §11 :** Est prouvé que rien n'a pu être créé de toute éternité.*

Il est clairement démontré qu'une telle durée ne peut pas exister. Car si de ce point, le monde retournait en arrière à nouveau, jamais il ne pourrait avoir une telle durée ; donc aussi le monde depuis un tel commencement n'aurait pas pu parvenir jusqu'à ce point. Tu diras peut-être que rien n'est impossible à Dieu ; car il est omnipotent, et à ce point il pourra faire une durée dont ne pourra pas se trouver de plus grande. Nous répondrons que Dieu, parce qu'il est omnipotent, ne créera jamais de durée dont lui-même ne pourrait créer de plus grande. La nature de la durée en effet est telle que toujours peut s'en concevoir une plus grande et une plus petite, comme pour le nombre. Tu insisteras peut-être : Dieu a été de toute éternité et à ce point a duré jusqu'à cet instant, et ainsi se trouve une durée dont ne peut pas être conçue de plus grande.

Verùm hoc modo tribuitur Deo duratio partibus constans, quod à nobis satis superque refutatum est, ubi Deo non durationem, sed aeternitatem competere demonstravimus; quod utinam homines probè considerassent: nam & ex multis argumentis, & absurditatibus facillimè se extricare potuissent, & maximâ cum delectatione in beatissimâ hujus entis contemplatione detenti fuissent. Verumenimverò pergamus ad argumentorum, quae à quibusdam adferuntur, responsionem, nempe quibus conantur ostendere possibilitatem talis infinitae durationis à parte ante.

Ex eo, quod Deus sit aeternus, non sequi illius effecta etiam esse posse ab aeterno.

Primò igitur afferunt, *rem productam posse simul tempore esse cum causâ; cùm autem Deus fuerit ab aeterno, potuerunt etiam ejus effectus ab aeterno fuisse producti*. Atque hoc insuper confirmant *exemplo filii Dei, qui ab aeterno à patre productus est*. Verùm ex antedictis clarè videre est, hos *aeternitatem* cum duratione confundere, Deoque durationem tantùm ab aeterno tribuere: quod etiam clarè apparet exemplo, quod adferunt. Nam eandem aeternitatem, quam Dei filio tribuunt, creaturis possibilem esse statuunt. Deinde tempus, & durationem ante mundum conditum imaginantur, & durationem absque rebus creatis statuere volunt, sicuti alii aeternitatem extra Deum, quod utrumque à vero alienissimum esse jam constat. Respondemus itaque falsissimum esse, Deum suam aeternitatem creaturis communicare posse, nec filium Dei creaturam esse: sed, uti patrem, aeternum esse. Cùm itaque dicimus patrem filium ab aeterno genuisse, nihil aliud volumus, quàm patrem suam aeternitatem filio semper communicasse.

Deum, si necessariò ageret, non esse infinitae virtutis.

Argumentantur 2°., *quòd Deus, cum liberè agat, non minoris sit potentiae, quàm cùm agit necessariò: At si Deus necessariò ageret, cùm sit infinitae virtutis, mundum ab aeterno creare debuisset*. Sed ad hoc argumentum etiam perfacilè responderi potest, | i272 si attendatur ad ejus fundamentum. Boni enim isti viri supponunt, se diversas ideas entis infinitae virtutis posse habere; nam Deum, & cùm ex necessitate naturae agit, & cùm liberè agit, infinitae virtutis esse concipiunt. Nos verò negamus Deum, si ex necessitate naturae ageret, infinitae esse virtutis, quod nobis jam negare licet, imò necessariò ab iis etiam concedendum est; postquam demonstravimus ens perfectissimum liberè agere, & non nisi unicum posse concipi. Quod si verò regerant, poni tamen posse, quamvis id impossibile sit, Deum ex necessitate

Mais de cette manière est attribué à Dieu une durée composée de parties, ce que nous avons plus qu'assez réfuté, quand nous avons démontré qu'à Dieu ne convient pas la durée, mais l'éternité. Si seulement les hommes avaient considéré cela proprement, ils auraient très facilement pu se démêler de beaucoup de fables et absurdités, et se seraient délectés du charme de cet étant qu'ils auraient contemplé dans la plus grande béatitude. Mais continuons de répondre aux arguments portés par certains, n'est-ce-pas, ceux qui s'efforcent de montrer la possibilité d'une telle durée infinie depuis une partie reculée.

II, 10 §12 : *De ce que Dieu soit éternel, ne suit pas que ses effets aussi puissent être de toute éternité.*

Premièrement donc ils allèguent *qu'une chose produite peut être ensemble dans le temps avec la cause ; et puisque Dieu a été de toute éternité, ses effets aussi ont pu être produits de toute éternité.* Et en plus ils confirment cela *par l'exemple du fils de Dieu qui a été produit par le père de toute éternité*. Mais de ce qui a été dit précédemment il est clair de voir qu'ils confondent *l'éternité* avec la durée et n'attribuent à Dieu qu'une durée de toute éternité ; ce qui clairement apparait par l'exemple qu'ils apportent. Car la même éternité qu'ils attribuent au fils de Dieu, ils la statuent être possible aux créatures. Ensuite ils imaginent le temps et la durée avant la fondation du monde, et veulent statuer la durée sans choses créées, comme d'autres statuer l'éternité en dehors de Dieu ; ce que l'un et l'autre est déjà établi être absolument étranger au vrai. C'est pourquoi nous répondrons être plus faux que tout, que Dieu puisse communiquer son éternité aux créatures, et que le fils de Dieu soit une créature ; il est comme le père, éternel. C'est pourquoi quand nous disons que le père a engendré le fils de toute éternité, nous ne voulons rien dire d'autre que le père a toujours communiqué son éternité au fils.

II, 10 §13 : *Si Dieu fait les choses nécessairement, Dieu n'est pas d'une infinie vertu.*

Ils argumentent 2°. *Que Dieu, quand il fait les choses librement, n'est pas d'une puissance moindre que quand il les fait nécessairement ; mais si Dieu fait les choses nécessairement il aurait dû, puisqu'il est d'une infinie vertu, créer le monde de toute éternité*. Mais à cet argument aussi peut être répondu très facilement si est prêté attention à son fondement. Car ces hommes illustres, et bons, supposent pouvoir tenir différentes idées d'un étant infini ; car ils conçoivent que Dieu, puisqu'il fait les choses, à la fois par nécessité de nature, et librement, est d'une infinie vertu. Mais nous, nous nions que Dieu, s'il fait les choses par nécessité de nature, soit d'une infinie vertu ; ce qu'il nous est permis de nier, que dis-je, qu'ils doivent nécessairement aussi nous concéder, après que nous avons démontré que l'étant le plus parfait fait les choses librement et ne peut être conçu qu'unique. En vérité s'ils commandent que puisse néanmoins être posé que Dieu, s'il fait les choses par nécessité de nature, autant que

naturae agentem infinitae esse virtutis: respondebimus id non magis licere supponere, quam circulum quadratum, ut concludatur omnes lineas à centro ad circumferentiam ductas non esse aequales. Atque hoc ex modò dictis, ne, quae jam dudum dicta sunt, repetamus, satis constat. Modò enim demonstravimus, nullam dari durationem, cujus duplum, sive quâ major, & minor non possit concipi; ac proinde à Deo, qui infinitâ virtute liberè agit, semper major, & minor datâ creari possit. At si Deus ex necessitate naturae ageret, nullo modo id sequeretur; nam tantùm illa, quae ex ejus naturâ resultaret, ab ipso produci posset, non verò infinitae aliae majores datâ. Quare sic breviter argumentamur: Si Deus maximam durationem, quâ majorem ipse non posset creare, crearet, necessariò suam potentiam diminueret. Atqui falsum est posterius, nam ejus potentia ab ipsius essentiâ non differt. Ergo &c. Porrò, si Deus ex necessitate naturae ageret, durationem, quâ majorem ipse creare non potest, creare deberet: sed Deus talem durationem creans non est infinitae virtutis; nam semper datâ majorem concipere possumus. Ergo si Deus ex necessitate naturae ageret, non esset infinitae virtutis.

Unde habeamus conceptum majoris durationis, quàm est hujus mundi.

Quod si cui hîc scrupulus oriretur, undenam nempe, cùm mundus ante quinque millia annorum, & quod excedit, si vera est Chronologorum computatio, creatus fuerit, nos tamen possimus majorem concipere durationem, quam asseruimus non sine creatis rebus intelligi posse. Illi | i273 facillimè iste eximetur, si advertat, nos illam durationem non ex solâ contemplatione creatarum rerum, sed ex contemplatione infinitae Dei potentiae ad creandum intelligere: Non enim creaturae concipi possunt, ut per se existentes, sive durantes, sed tanquam per infinitam Dei potentiam, à quâ solâ omnem suam durationem habent. Vid. Propos. 12. Part. 1. ejusque Corollar. Denique ne hic futilibus argumentis respondendo tempus consumamus, tantùm haec animadvertenda sunt: nempe distinctio inter aeternitatem, & durationem, & quòd duratio sine rebus creatis, & aeternitas sine Deo nullo modo sint intelligibiles: his enim probè perceptis facillimè ad omnia argumenta responderi poterit: unde his diutiùs immorari non necesse arbitramur.

tu voudras que ce soit impossible, est d'une infinie vertu, nous répondrons qu'il n'est pas plus permis de supposer cela que de supposer un cercle carré pour en conclure que toutes les lignes menées du centre à la circonférence ne sont pas égales. Et cela est assez établi de ce qui vient d'être dit, pour ne pas répéter ce qui a déjà été dit plusieurs fois. Nous venons en effet de démontrer que ne se trouve aucune durée dont ne puisse s'en concevoir le double, autrement dit en concevoir une plus grande, et une plus petite ; et par conséquent Dieu qui fait les choses librement par une vertu infinie, peut toujours en créer une plus grande et une plus petite que celle donnée. Mais si Dieu faisait les choses par nécessité de nature, en aucune manière cela en suivrait, car lui-même ne pourrait produire que la durée qui résulterait de sa nature, non en vérité d'infinies autres plus grandes que celle donnée. C'est pourquoi nous argumenterons brièvement ainsi : si Dieu créait une durée maximale, telle que lui-même ne pourrait en créer de plus grande, nécessairement il diminuerait sa puissance. Or ceci est faux, car sa puissance ne diffère pas de son essence. Donc, etc. En outre si Dieu fait les choses par nécessité de nature, il devrait créer une durée dont il ne pourrait pas créer en réalité de plus grande ; mais un Dieu qui crée une telle durée n'est pas d'une infinie vertu, car nous pouvons toujours en concevoir une plus grande que celle donnée. Donc si Dieu faite les choses par nécessité de nature, Dieu ne serait pas d'une infinie vertu.

II, 10 §14 : *D'où tenons-nous le concept d'une durée plus grande que celle de ce monde.*

Si naissait à quelqu'un cet embarras, à savoir d'où nous, puisque le monde a été créé depuis, si est vrai le décompte des chronologistes, cinq mille ans et des poussières, nous pouvons concevoir néanmoins une durée plus grande, que nous avons observée ne pas pouvoir se comprendre sans les choses créées. Celui-là même s'en délivrera très facilement s'il remarque que nous comprenons cette durée non de la seule contemplation des choses créées mais de la contemplation de la puissance infinie de créer de Dieu. Car les créatures ne peuvent pas être conçues comme existant, autrement dit durant, par elles-mêmes, mais comme par l'infinie puissance de Dieu de laquelle seule elles tiennent toute leur durée. Vois la proposition 12, Partie I et son corollaire. Enfin pour ne pas perdre de temps à répondre à ces vains arguments, il faut seulement remarquer ceci, n'est-ce-pas, que ni la distinction entre durée et éternité, ni la durée sans les choses créées, ni l'éternité sans Dieu, ne sont en quelque façon intelligibles ; cela étant proprement perçu, très facilement pourra être répondu à toute argumentation ; d'où nous estimons qu'il n'est pas nécessaire de nous y attarder plus longtemps.

CAP. XI.

DE CONCURSU DEI.

[i273] **C**Irca hoc attributum parum aut nihil dicendum restat, postquam ostendimus Deum singulis momentis continuò rem quasi de novo creare; ex quo demonstravimus, res ex se nullam unquam habere potentiam ad aliquid operandum, nec se ad ullam actionem determinandas; hocque non tantùm habere locum in rebus extra hominem, sed etiam in ipsâ humanâ voluntate. Deinde etiam ad quaedam argumenta huc spectantia respondimus, & quamvis alia multa adferri solent, quia tamen praecipuè ad Theologiam pertinent, iis hic supersedere animus est. Attamen quia multi sunt, qui concursum Dei admittunt, statuuntque planè alio sensu, quàm quo nos eum tradidimus, observandum hîc est, ut eorum fallaciam facillimè detegamus, id, quod antehac demonstravimus, nimirum quòd tempus praesens nullam habeat connexionem cum tempore futuro, vide Ax. 10. Part. 1., hocque à nobis clarè distin|ctèque [i274] percipiatur; atque ad hoc si modò probè attendatur, sine ullâ difficultate ad omnia illorum argumenta, quae ex Philosophiâ peti possunt, responderi poterit.

Quomodo Dei Conservatio se habeat in rebus determinandis ad operandum.

Verùm, ne quaestionem hanc frustra attigerimus, ad eam in transitu respondebimus, quâ quaeritur, *an Dei conservationi aliquid accedat, cùm rem determinat ad operandum*, atque ubi de motu locuti sumus, jam hujus responsionem utcunque attigimus. Diximus enim Deum eandem quantitatem motûs in naturâ conservare. Quare si ad totam naturam materiae attendamus, illi nihil novi accedit. At respectu rerum particularium aliquo modo potest dici illi aliquid novi accedere: Quod an etiam locum habeat in rebus spiritualibus, non videtur: nam illa ab invicem ita dependere non apparet. Denique cùm partes durationis nullam habeant inter se connexionem, possumus dicere, Deum non adeò propriè res conservare, quam procreare; quare, si homo jam determinatam libertatem habeat ad aliquid agendum, dicendum est, Deum illo tempore eum ita creasse. Atque huic non obstat, quòd humana voluntas saepe a rebus extra se positis determinetur, & omnia vicissim, quae in naturâ sunt, à se invicem ad aliquid operandum determinentur: nam etiam illa à Deo ita determinata sunt. Nulla enim res voluntatem determinare, nec vicissim voluntas determinari, nisi a solâ potentiâ Dei potest. Verùm quomodo hoc cum humanâ libertate non

CHAPITRE XI.

DU CONCOURS DE DIEU.

Autour de cet attribut reste peu à dire, ou rien, après que nous avons montré que Dieu crée les choses continûment, pour ainsi dire de novo, à chaque instant singulier ; d'où nous avons démontré que les choses ne tiennent absolument aucune puissance d'elles-mêmes pour faire quelque chose, ni pour se déterminer à quelque action que ce soit ; et cela non seulement a lieu dans les choses hors de l'homme, mais aussi dans la propre volonté humaine. Ensuite nous avons répondu aussi à certaines argumentations regardant ce point, et bien que beaucoup d'autres ont l'habitude d'être apportées, cependant parce qu'elles appartiennent principalement à la théologie, l'intention ici est d'y surseoir. Toutefois parce que s'en trouvent beaucoup, qui admettent le concours de Dieu et l'établissent en un sens tout à fait autre que celui que nous lui donnons, il faut observer ici, pour mettre très facilement à découvert leur erreur, que nous percevons clairement et distinctement assurément que le temps présent n'a aucune connexion avec le temps futur, nous l'avons démontré précédemment : vois l'axiome 10 Partie I ; et si est seulement prêté attention à cela, pourra être répondu sans aucune difficulté à tous leurs arguments qui peuvent être demandées depuis la philosophie.

II, 11 §1 : *Comment se tient la conservation de Dieu dans la détermination des choses à opérer.*

En vérité, pour ne pas avoir abordé cette question en vain, nous répondrons en passant à celle par laquelle est demandé *si quand Dieu détermine une chose à opérer*, *quelque chose s'ajoute à sa conservation.* Et quand nous avons parlé du mouvement, nous avons en quelque manière déjà abordé cette réponse, nous avons dit en effet que Dieu conserve la même quantité de mouvement dans la nature. C'est pourquoi si nous prêtons attention à la nature tout entière de la matière, rien de nouveau ne s'ajoute à elle. Mais, eu respect aux choses particulières peut se dire en quelque manière que quelque chose de nouveau s'ajoute à elle. Et il ne semble pas que cela ait lieu aussi dans les choses spirituelles ; car il ne semble pas qu'elles dépendent ainsi les unes des autres. Enfin comme les parties de la durée n'ont aucune connexion entre elles, nous pouvons dire que Dieu ne conserve pas tant proprement les choses qu'il ne les procrée ; c'est pourquoi si maintenant un homme a la liberté déterminée de faire quelque chose, il faut dire que Dieu l'a créé ainsi à ce moment-là. Et à cela ne s'oppose pas que la volonté humaine soit souvent déterminée par les choses posées hors d'elle, et réciproquement que toutes les choses se déterminent les unes les autres à faire quelque chose ; car elles aussi ont été déterminées de la sorte par Dieu. Aucune chose en effet ne détermine la volonté, et réciproquement la volonté ne peut pas se déterminer elle-même, mais par la seule puissance de Dieu. Mais comment cela ne s'oppose pas à la liberté humaine, autrement dit comment Dieu peut accomplir cela, la liberté humaine étant

pugnet, sive quomodo Deus id efficere possit servatâ humanâ libertate, fatemur nos ignorare, quâ de re jam saepiùs locuti sumus.

Divisionem attributorum Dei vulgarem magis esse nominis, quàm rei.

Haec sunt, quae circa attributa Dei dicere decreveram, quorum nullam huc usque tradidi divisionem. Illa autem, quae passim traditur ab Authoribus, nempe quâ dividunt attributa Dei in incommunicabilia, & communicabilia, ut verum fatear, magis videtur divisio nominis, quam rei. Nec enim scientia Dei cum scientiâ humanâ magis convenit, quam canis, signum coeleste, cum cane, qui est animal latrans, & fortè adhuc multo minùs.

Autoris propria Divisio.

i275 Nos verò hanc damus divisionem. Attributa Dei alia sunt, quae actuosam ejus essentiam explicant, alia, quae quidem nihil actionis, sed ejus modum existendi exponant. Hujus generis sunt, unitas, aeternitas, necessitas &c., illius verò intelligentia, voluntas, vita, omnipotentia &c. Haec divisio satis clara, & perspicua est, & omnia Dei attributa complectitur.

CAP. XII.

De Mente Humanâ.

i275 **T**Ranseundum jam est ad substantiam creatam, quam in extensam, & cogitantem divisimus. Per extensam materiam, sive substantiam corpoream intelligebamus. Per cogitantem verò mentes humanas tantùm.

Angelos non esse Metaphysicae, sed Theologicae considerationis.

Et quamvis Angeli etiam creati sint, quia tamen lumine naturali non cognoscuntur, ad Metaphysicam non spectant. Eorum enim essentia, & existentia non nisi per revelationem notae sunt, adeòque ad solam Theologiam pertinent, cujus cognitio cùm sit prorsus alia, sive toto genere diversa à cognitione naturali, nullo modo cum illâ miscenda est. Nullus igitur exspectet nos de angelis aliquid dicturos.

Mentem humanam non esse ex traduce, sed à Deo creari; at, quando creetur, nesciri.

Redeamus ergo ad mentes humanas, de quibus jam pauca restant dicenda, sed tantùm monendum, nos de tempore creationis mentis humanae nihil

conservée, nous avouons l'ignorer, chose dont nous avons déjà assez souvent parlé.

***II, 11 §2 :** L'habituelle division des attributs de Dieu appartient plus au nom qu'à la chose.*

Voilà ce que j'avais décidé de dire sur les attributs de Dieu pour lesquels je n'ai proposé jusqu'ici aucune division. Cependant celle qui partout est proposée par les auteurs, à savoir par laquelle ils divisent les attributs de Dieu en incommunicables et communicables, semble plus une division du nom, pour avouer franchement, que de la chose. Car le savoir de Dieu ne convient pas plus avec le savoir humain, que le chien signe céleste, avec le chien animal aboyant, et peut-être encore beaucoup moins.

***II, 11 §3 :** Propre division de l'auteur.*

Mais nous, nous donnons la division suivante : se trouvent certains attributs de Dieu qui expliquent son essence active, d'autres qui certainement n'exposent aucune action, mais sa manière d'exister. De ce dernier genre sont l'unité, l'éternité, la nécessité, etc., mais du premier l'intelligence, la volonté, la vie, l'omnipotence, etc. Cette division est assez claire et limpide, et embrasse tous les attributs de Dieu.

CHAPITRE XII.

DE L'ESPRIT HUMAIN.

Il faut passer maintenant à la substance créée, que nous divisons en substance étendue et substance qui pense. Par substance étendue nous entendrons la matière autrement dit la substance corporelle. Mais par substance qui pense les esprits humains seulement.

***II, 12 §1 :** Les anges n'appartiennent pas à la métaphysique mais sont propres à la considération théologique.*

Et bien que les anges aussi soient créés, cependant parce qu'ils ne sont pas reconnus par la lumière naturelle, ils ne regardent pas la métaphysique. Leur essence et leur existence en effet ne sont connues que par révélation, à ce point ils appartiennent à la seule théologie, dont la connaissance, puisqu'elle est tout à fait autre, autrement dit en tout genre différente de la connaissance naturelle, ne doit en aucune façon être mêlée. Personne donc n'attendra que nous disions quoi que ce soit des anges.

***II, 12 §2 :** L'esprit humain n'est pas par transduction, mais créé par Dieu ; mais n'est pas connu le moment où il est créé.*

Revenons donc aux esprits humains dont peu reste à dire maintenant ; mais il faut seulement avertir que nous n'avons rien dit de la création de l'esprit humain parce que

dixisse, quia non satis constat, quo tempore Deus ipsam creat, cùm sine corpore possit existere. Hoc satis constat, illam non esse ex traduce; nam id tantùm locum habet in rebus, quae generantur, nempe in modis alicujus substantiae: substantia autem ipsa generari non potest, sed tantùm à solo Omnipotente creari, ut satis in praecedentibus demonstravimus.

Quo sensu anima humana sit mortalis.

De ejus verò immortalitate ut aliquid addam. Satis constat nos de nullâ re creatâ posse dicere, quod ejus natura implicet, ut à potentiâ Dei destruatur: nam qui potestatem ha|buit [i276] rem creandi, etiam potestatem habet ipsam destruendi. Adde, quòd jam satis demonstravimus, nullam rem creatam suâ naturâ ne momento quidem posse existere, sed continuò à Deo procreari.

Quo verò sensu immortalis.

Verùm, quamvis ita res sit, tamen clarè, & distinctè videmus, nos nullam ideam habere, quâ concipiamus substantiam destrui, sicut habemus ideas corruptionis, & generationis modorum: clarè enim concipimus, ubi ad corporis humani fabricam attendimus, talem fabricam posse destrui; & non aequè, ubi ad substantiam corpoream attendimus, concipimus ipsam annihilari posse. Denique Philosophus non quaerit id, quod summâ potentiâ Deus potest facere, sed de rerum naturâ ex legibus, quas Deus ipsis indidit, judicat; quare id judicat fixum, ac ratum esse, quod ex illis legibus fixum esse, ac ratum concluditur; quamvis non neget, Deum illas leges, & caetera omnia mutare posse. Quâpropter nos etiam non inquirimus, ubi de animâ loquimur, quid Deus facere possit, sed tantùm quid ex naturae legibus sequatur.

Illius immortalitas demonstratur.

Cùm autem ex ipsis clarè sequatur substantiam, nec per se, nec per aliam substantiam creatam destrui posse, ut jam antehac, ni fallor, abundè demonstravimus, mentem esse immortalem statuere cogimur ex legibus naturae. Et si rem adhuc penitiùs introspicere volumus, evidentissimè demonstrare poterimus, illam esse immortalem. Nam, ut modò demonstravimus, animam immortalem esse, ex legibus naturae clarè sequitur. Leges autem illae naturae sunt decreta Dei lumine naturali revelata, ut etiam ex antecedentibus evidentissimè constat. Decreta deinde Dei immutabilia esse, jam etiam demonstravimus. Ex quibus omnibus clarè concludimus, Deum suam immutabilem voluntatem circa durationem

n’est pas assez établi à quel moment Dieu le crée précisément, puisqu’il ne peut pas exister sans le corps. Ce qui est assez établi, est qu’il n’est pas par transduction[75] ; car cela n’a lieu que dans les choses qui sont engendrées, à savoir dans les manières d’être d’une certaine substance ; la substance elle-même en revanche ne peut pas être engendrée mais seulement créée par l’omnipotent seul, comme nous l’avons assez démontré précédemment.

II, 12 §3 : *En quel sens l'âme humaine est mortelle.*

Mais pour ajouter quelque chose sur l’immortalité de l'âme, est assez établi que nous ne pouvons dire d’aucune chose créée que sa nature embrouille qu’elle soit détruite par la puissance de Dieu ; car qui a eu le pouvoir de créer une chose, a aussi le pouvoir de la détruire en réalité. Ajoute que nous avons déjà assez démontré qu’aucune chose créée ne peut exister par sa propre nature, pas même un instant, mais qu’elle est procréée continûment par Dieu.

II, 12 §4 : *Et en quel sens immortelle.*

En vérité, bien qu’il en soit ainsi, nous voyons pourtant clairement et distinctement que nous n’avons nulle idée par laquelle nous concevrions une substance être détruite, comme nous avons les idées de la corruption et de la génération des manières d’être ; car quand nous prêtons attention à l’arrangement du corps humain, nous concevons clairement qu’un tel arrangement peut être détruit ; et quand nous prêtons attention à la substance corporelle, nous ne concevons pas pareillement qu’elle puisse être proprement annihilée. Enfin le philosophe ne cherche pas ce que peut faire la suprême puissance de Dieu, mais juge de la nature des choses par les lois que Dieu a mis en elles justement, et juge donc ce qui est fixe et prouvé : ce qui est fixe par ces lois, et qui s’en conclut, prouvé ; bien que ne soit pas nié que Dieu puisse changer ces lois et tout le reste. Et pour cette raison nous aussi, quand nous parlons de l'âme, nous ne cherchons pas ce que Dieu peut faire, mais seulement ce qui suit des lois de la nature.

II, 12 §5 : *Son immortalité est démontrée.*

Toutefois comme de cela même suit clairement qu’une substance ne peut être détruite, ni par elle-même, ni par quelque autre substance créée, comme nous l’avons déjà si je ne me trompe largement démontré précédemment, nous sommes contraints de statuer que l’esprit par les lois de la nature est immortel. Et si nous voulions scruter encore plus à fond la chose, nous pourrions démontrer avec la plus grande évidence qu’il est immortel. Car comme nous avons démontré à l’instant, suit clairement des lois de la nature que l'âme est immortelle. Et les lois de cette nature sont les décrets de Dieu révélés par la lumière naturelle, comme il est établi aussi, avec la plus grande évidence, de ce qui précède. Ensuite nous avons déjà aussi démontré que les décrets de Dieu sont immuables. De tout cela nous concluons clairement, concernant la durée des âmes, que

animarum hominibus non tantùm revelatione, sed etiam lumine naturali patefecisse.

Deum non contra, sed supra na|turam agere; & quid hoc sit secundùm authorem.

Nec obstat, si aliquis objiciat, Deum leges illas naturales aliquando destruere ad efficienda miracula; nam plerique ex | i277 prudentioribus Theologis concedunt, Deum nihil contra naturam agere, sed supra naturam, hoc est, ut ego explico, Deum multas etiam leges operandi habere, quas humano intellectui non communicavit, quae si humano intellectui communicatae essent, aequè naturales essent, quam caeterae. Unde liquidissimè constat mentes esse immortales, nec video, quid de animâ humanâ in genere hoc in loco dicendum restet. Nec etiam de ipsius functionibus speciatim aliquid restaret dicendum, nisi argumenta quorundam Authorum, quibus efficere conantur, ut id, quod vident, & sentiunt, non videant, neque sentiant, me invitarent ad ipsis respondendum.

Cur aliqui putent, voluntatem non esse liberam.

Putant aliqui se posse ostendere, voluntatem non esse liberam, sed semper ab alio determinari. Atque hoc inde putant, quia per voluntatem intelligunt, quid ab animâ distinctum, quod ut substantiam considerant, cujus naturâ in eo solo consistat, quòd sit indifferens. Nos autem, ut omnem amoveamus confusionem, rem priùs explicabimus, quo facto facillimè eorum fallacias argumentorum detegemus.

Quid sit voluntas.

Mentem humanam diximus esse rem cogitantem; unde sequitur illam ex solâ suâ naturâ, in se solâ spectata, aliquid agere posse, videlicet cogitare, hoc est, affirmare, & negare. Hae vero cogitationes, vel determinantur à rebus extra mentem positis, vel à solâ mente; quandoquidem & ipsa est substantia, ex cujus essentiâ cogitante multae actiones cogitativae sequi possunt, & debent. Actiones autem illae cogitativae, quae nullam aliam sui causam agnoscunt, quàm mentem humanam, *volitiones* vocantur. Mens verò humana, quatenus concipitur, ut causa sufficiens ad tales actiones producendas, *voluntas* vocatur.

Dari voluntatem.

Quòd autem anima talem potentiam habeat, quamvis à nullis rebus externis determinetur, commodissimè explicari potest exemplo asinae Buridani. Si enim hominem loco asinae ponamus in tali aequilibrio positum, homo, non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame, & siti | i278 pereat. Deinde etiam idem liquet ex eo, quod, ut antehac diximus, etiam de

Dieu a dévoilé son immuable volonté aux hommes, non seulement par la révélation, mais aussi par la lumière naturelle.

II, 12 §6 : *Dieu n'agit pas contre la nature, mais par-dessus ; et ce qu'il en est, selon l'auteur.*

Et n'est pas un obstacle si quelqu'un objecte que Dieu parfois détruit ces lois naturelles pour faire des miracles ; car la plupart des théologiens assez prudents concèdent que Dieu ne fait rien contre la nature, mais fait par-dessus la nature, c'est-à-dire comme moi j'explique, que Dieu a encore beaucoup de lois pour faire les choses qu'il n'a pas communiquées à l'intellect humain, qui seraient, si elles étaient communiquées à l'intellect humain, aussi naturelles que les autres. D'où est établi de façon parfaitement limpide que les esprits humains sont immortels, et je ne vois pas, ce qui reste à dire en ce lieu sur l'âme humaine en général. Ni non plus ce qui resterait à dire de particulier sur ses fonctions, sinon que les arguments de certains auteurs par lesquels ils s'efforcent de faire en sorte qu'ils ne voient pas ce qu'ils voient, ni ne sentent ce qu'ils sentent, ne m'invitaient à y répondre précisément.

II, 12 §7 : *Pourquoi certains pensent que la volonté n'est pas libre.*

Certains pensent pouvoir montrer que la volonté n'est pas libre mais est toujours déterminée par autre chose. Et ils pensent cela parce qu'ils entendent par volonté quelque chose de différent de l'âme, qu'ils considèrent comme une substance dont la nature consiste en cela seul qu'elle est indifférente. Nous en revanche pour écarter toute confusion, nous expliquerons d'abord la chose, et cela fait, nous découvrirons très facilement les artifices de leurs arguments.

II, 12 §8 : *Ce qu'est la volonté.*

Nous avons dit que l'esprit humain est une chose qui pense ; d'où suit que par sa seule nature, regardée en soi seule, il peut faire quelque chose, à savoir penser, c'est-à-dire affirmer et nier. En vérité ces pensées sont déterminées ou par les choses posées en dehors de l'esprit, ou par l'esprit seul, puisque lui-même aussi est une substance, et de cette essence qui pense peuvent et doivent suivre de nombreuses actions de pensées. Toutefois ces actions de pensée qui ne reconnaissent aucune autre cause d'elles-mêmes que l'esprit humain, sont appelées *volitions*. Et l'esprit humain, en tant qu'il est conçu comme cause qui suffit à produire de telles actions, est appelé *volonté*.

II, 12 §9 : *La volonté existe.*

Toutefois que l'âme ait une telle puissance bien qu'elle ne soit déterminée par aucune chose extérieure, peut très commodément être expliqué par l'exemple de l'ânesse de Buridan. Car si à la place de l'ânesse, nous posons un homme en un tel équilibre, l'homme, s'il meurt de faim et de soif, sera tenu non pour une chose qui pense mais pour le plus stupide des ânes. Ensuite aussi la même chose est évidente de ce que nous

rebus omnibus dubitare, & non tantùm ipsa, quae in dubium revocari possunt, ut dubia judicare, sed tanquam falsa explodere voluimus. Vid. Cartes. Princip. Part. 1. Art. 39.

Eamque esse liberam.

Porro notandum, quamvis anima à rebus externis determinetur ad aliquid affirmandum, aut negandum, non tamen ipsam ita determinari, ac si à rebus externis cogeretur, sed ipsam semper liberam manere. Nam nulla res habet potestatem ipsius essentiam destruendi; quare id, quod affirmat, & negat, semper liberè affirmat, & negat, ut satis in quartâ Meditatione explicatum est. Unde si quis quaerat, cur anima hoc aut illud vult, hoc aut illud non vult, ipsi respondebimus, quia anima est res cogitans, hoc est, res, quae ex suâ naturâ potestatem habet volendi, & nolendi, affirmandi, & negandi; hoc enim est esse rem cogitantem.

Nec confundendam cum appetitu.

Hisce sic explicatis, argumenta adversariorum videamus; 1. Argumentum tale est. *Si voluntas possit velle contra ultimum intellectûs dictamen, si possit appetere contrarium bono, ab ultimo intellectûs dictamine praescripto, poterit appetere malum, sub ratione mali: At absurdum est posterius. Ergo & prius.* Ex hoc argumento clarè videre est, ipsos non intelligere, quid sit voluntas; confundunt enim ipsam cum appetitu, quem habet anima, postquam aliquid affirmavit, aut negavit, quod didicerunt à suo Magistro, qui voluntatem definivit, appetitum sub ratione boni. Nos verò voluntatem dicimus esse tò *affirmare hoc bonum esse, & contrà*, ut jam antehac abundè explicuimus circa causam erroris, quem demonstravimus ex eo oriri, quod voluntas latius pateat, quàm intellectus. Si autem mens non affirmasset id bonum esse, ex eo, quod libera est, nihil appeteret. Quare ad argumentum respondemus concedendo, mentem nihil posse velle contra ultimum intellectûs dictamen, hoc est, nihil posse velle, quatenus supponitur nolle, ut hîc supponitur, ubi dicitur ipsam aliquam rem judicasse ma|lam, [i279] hoc est, aliquid noluisse; negamus tamen illam absolutè id, quod malum est, non potuisse velle, hoc est, bonum judicare: id enim esset contra ipsam experientiam: multa enim, quae mala sunt, bona, & contrà quae bona sunt, mala esse judicamus.

avons voulu, comme nous avons dit précédemment, douter aussi de toutes les choses, et celles-là mêmes qui peuvent être révoquées en doute, non seulement les juger comme douteuses, mais les rejeter comme fausses. Vois les Principes de la Philosophie Partie I Article 39.

II, 12 §10 : *Elle est libre.*

Il faut noter en outre que bien que l'âme soit déterminée par les choses extérieures, à affirmer ou nier quelque chose, toutefois elle-même n'est pas déterminée au point d'être contrainte par les choses extérieures, mais elle reste proprement toujours libre. Car aucune chose n'a le pouvoir de détruire sa propre essence ; c'est pourquoi ce qu'elle affirme et nie, elle l'affirme et le nie toujours librement, comme il est assez expliqué dans la quatrième méditation. D'où si quelqu'un demandait pourquoi l'âme veut ceci ou cela, ne veut pas ceci ou ne veut pas cela, nous lui répondrions précisément parce que l'âme est une chose qui pense, c'est-à-dire une chose qui par sa nature a le pouvoir de vouloir et de ne pas vouloir, d'affirmer et de nier ; car c'est le propre de la chose qui pense.

II, 12 §11 : *Et elle ne doit pas être confondue avec le désir.*

Et cela ayant été expliqué de la sorte, voyons les arguments des adversaires. Le 1[er]. argument et celui-ci : *si la volonté peut vouloir contre le dernier commandement de l'intellect, si elle peut désirer le contraire du bien prescrit par le dernier commandement de l'intellect, elle pourra désirer le mal sous le rapport du mal ; mais la conséquence est absurde. Donc aussi la condition.* De cet argument on voit clairement qu'ils ne comprennent précisément pas ce qu'est la volonté ; car ils la confondent en réalité avec le désir qu'a l'âme après qu'elle a affirmé ou nié quelque chose ; ce qu'ils ont appris de leur maître, qui définit la volonté le désir sous le rapport du bien. Mais nous, nous disons qu'elle est *d'affirmer cela est bon, et le contraire*, comme précédemment nous avons déjà amplement expliqué à propos de la cause de l'erreur, que nous avons démontré naître de ce que la volonté est plus largement ouverte que l'intellect. Toutefois si l'esprit n'avait pas affirmé de ce qu'il est libre, cela est bon, il ne désirerait rien. Nous répondrons donc à l'argument, en concédant que l'esprit ne peut rien vouloir contre le dernier commandement de l'intellect, c'est-à-dire ne peut rien vouloir en tant qu'il est supposé ne pas vouloir, comme est supposé ici, où il est dit lui-même avoir jugé une certaine chose mauvaise, c'est-à-dire n'avoir pas voulu quelque chose ; et nous nions qu'il n'ait absolument pas pu vouloir ce qui est mauvais, c'est-à-dire le juger bon ; cela en effet serait contre l'expérience précisément. Car nous jugeons être bonnes beaucoup de choses qui sont mauvaises, et au contraire être mauvaises beaucoup qui sont bonnes.

Nec aliquid esse praeter ipsam mentem.

2. Argumentum est vel si mavis 1mum, quia huc usque nullum fuit. *Si voluntas, ad volendum non determinetur ab ultimo intellectûs practici judicio, ergo seipsam determinabit. At voluntas seipsam non determinat, quia ex se, & naturâ suâ est indeterminata.* Hinc sic argumentari pergunt. *Si voluntas ex se, & suâ naturâ est indifferens ad volendum, & non volendum, non potest a se ipsâ determinari ad volendum: quod enim determinat, tàm debet esse determinatum, quàm est indeterminatum, quod determinatur. At voluntas considerata, ut determinans seipsam, tàm est indeterminata, quàm est considerata eadem ut determinanda: nihil enim ponunt adversarii in voluntate determinante, quod non idem sit in voluntate aut determinandâ, aut determinatâ, neque verò aliquid hîc poni potest. Ergo voluntas non potest à se ipsâ ad volendum determinari. Si non à se ipsâ: Ergo aliunde.*

Haec sunt ipsissima verba Heereboordii Professoris Leidensis, quibus satis ostendit se per voluntatem, non mentem ipsam intelligere, sed aliquid aliud extra mentem, aut in mente, veluti tabulam rasam omni cogitatione carentem, & capacem cuivis picturae recipiendae, vel potiùs tanquam pondus in aequilibrio, quod à quolibet pondere in utramvis partem pellitur, prout pondus adventitium determinatum est; vel denique aliquid, quod nec ipse, nec ullus mortalium ullâ cogitatione assequi potest. Nos modò diximus, imò clarè ostendimus, voluntatem nihil esse praeter mentem ipsam, quam rem cogitantem vocamus, hoc est, affirmantem, & negantem; unde clarè colligimus, ubi ad solam naturam mentis attendimus, eam aequalem potestatem habere affirmandi, & negandi; id enim, inquam, est cogitare. Si nos itaque ex eo, quod mens cogitat, concludimus, ipsam potestatem habere affirmandi, & negandi, cur igitur causas quaerimus adventitias | [i280] efficiendi id, quod ex solâ naturâ rei sequitur? At dices, ipsa mens non magis est determinata ad affirmandum, quàm ad negandum; ideòque concludes, nos necessariò causam quaerere debere, quâ ipsa determinetur.

Sed ego contrà argumentor, si mens ex se, & suâ naturâ tantùm esset determinata ad affirmandum (quamvis impossibile sit hoc concipere, quamdiu ipsam rem cogitantem esse cogitamus), tum illa ex solâ suâ naturâ tantùm affirmare, nunquam verò, quamvis concurrant quotvis causae, negare posset: Si verò neque ad affirmandum, neque ad negandum determinata sit, neutrum facere poterit: si denique ad utrumque habet potestatem, quod habere modò ostendimus, utrumque efficere poterit ex solâ suâ naturâ, nullâ adjuvante aliâ causâ, quod clarè constabit iis omnibus, qui rem cogitantem,

II, 12 §12 : *Et elle n'est rien, sinon l'esprit même.*

Le 2ème argument ou si tu préfères le premier parce que jusqu'ici il n'y en a eu aucun. Si *la volonté n'est pas déterminée à vouloir depuis le dernier jugement de l'intellect agissant, elle se déterminera donc soi-même. Mais la volonté ne se détermine pas soi-même, parce qu,e par soi-même et par sa nature, elle est indéterminée*. De-là ils continuent d'argumenter ainsi : *si la volonté est par soi-même et par sa nature, indifférente à vouloir et ne pas vouloir, elle ne peut pas se déterminer par soi-même à vouloir ; car ce qui détermine doit être aussi déterminé qu'est indéterminé ce qui doit être déterminé. Mais la volonté considérée comme volonté qui détermine, est aussi indéterminée qu'elle est précisément considérée comme devant être déterminée ; car les adversaires ne posent rien dans la volonté déterminant, qui ne soit de même dans la volonté, qui, ou doit être déterminée, ou est déterminée, et en vérité rien d'autre ne peut être posé ici. Donc la volonté ne peut pas se déterminer par elle-même à vouloir. Et si ce n'est pas par elle-même, donc c'est par autre chose*.

Ce sont les propres mots du Professeur Heereboord de Leyde, par lesquels il montre assez que par volonté il n'entend pas l'esprit lui-même, mais quelque chose d'autre en dehors de l'esprit, ou plutôt dans l'esprit comme une table rasée dépourvue de toute pensée et capable de recevoir n'importe quelle peinture ; ou mieux comme un poids en équilibre, poussé d'un côté ou de l'autre par n'importe quel poids, selon la manière dont est déterminé le poids ajouté ; ou enfin, quelque chose que ni lui-même, ni aucun mortel, ne peut suivre par aucune pensée. Nous avons dit à l'instant, que dis-je, nous avons clairement montré que la volonté n'est rien, sinon l'esprit lui-même, que nous appelons chose qui pense, c'est-à-dire qui affirme et qui nie ; d'où nous concluons, quand nous prêtons attention à la seule nature de l'esprit, qu'il a clairement le même pouvoir d'affirmer et de nier ; car c'est cela, dis-je, penser. Si nous donc nous concluons, de ce que l'esprit pense, que lui-même a le pouvoir d'affirmer et de nier, pourquoi donc chercherions-nous des causes additionnelles pour faire ce qui suit de la seule nature de la chose ? Mais tu vas dire que l'esprit lui-même n'est pas plus déterminé à affirmer qu'à nier ; et pour cela tu concluras que nous devons nécessairement chercher la cause par laquelle précisément il se détermine.

Mais moi je contre argumente : si l'esprit était déterminé à affirmer seulement par lui-même et par sa nature (bien qu'il soit impossible de concevoir cela aussi longtemps que nous concevons l'esprit lui-même être une chose qui pense) alors par sa seule nature, il pourrait seulement affirmer, mais jamais nier, même si concourent autant de causes que l'on voudra. Mais s'il n'est déterminé ni à affirmer, ni à nier, il ne pourra faire ni l'un ni l'autre ; enfin, s'il a le pouvoir de l'un et de l'autre, et nous venons de montrer qu'il l'a, il pourra faire l'un et l'autre par sa seule nature, sans nulle cause additionnelle, ce qui sera clairement établi par tous ceux qui considère une chose qui

ut rem cogitantem, considerant; hoc est, qui attributum cogitationis à re ipsâ cogitante, à quâ non nisi ratione distinguitur, nullo modo separant, quemadmodum adversarii faciunt, qui rem cogitantem ab omni cogitatione denudant, ipsamque ut materiam illam primam Peripateticorum fingunt. Quare ad argumentum sic respondeo, & quidem ad majorem. Si per voluntatem intelligit rem omni cogitatione spoliatam, concedimus voluntatem ex suâ naturâ esse indeterminatam: At negamus, voluntatem esse quid omni cogitatione spoliatum, & contrà statuimus esse cogitationem, hoc est, potentiam ad utrumque, nempe ad affirmandum, & ad negandum, quâ certè nihil aliud intelligi potest, quàm causa sufficiens ad utrumque. Deinde etiam negamus, quòd, si voluntas indeterminata esset, hoc est, omni cogitatione spoliata, alia aliqua causa adventitia, quàm Deus infinitâ suâ potentiâ creandi, ipsam determinare posset: Rem enim cogitantem sine ullâ cogitatione concipere, idem est, ac rem extensam sine extensione concipere velle.

Cur Philosophi mentem cum rebus corporeis confuderunt.

Denique ne opus sit, hîc plura argumenta recensere, moneo tantùm, Adversarios, quia voluntatem non intellexerunt, | [i281] nec ullum clarum, & distinctum mentis conceptum habuerunt, mentem cum rebus corporeis confudisse: quod inde ortum duxit, quia verba, quae ad res corporeas usurpare solent, ad res spirituales, quas non intelligebant, significandas usurparunt; assueti enim fuerunt, corpora illa, quae à causis externis aequipollentibus, & planè contrariis, versus contrarias partes propelluntur, quâpropter in aequilibrio sunt, indeterminata vocare. Cùm igitur voluntatem indeterminatam statuunt, ipsam etiam, ut corpus in aequilibrio positum, videntur concipere; & quia illa corpora nihil habent, nisi quod à causis externis acceperunt (ex quo sequitur illa semper à causâ externâ determinari debere), idem in voluntate sequi putant. Sed quomodo res se habeat, jam satis explicuimus, quare hîc finem facimus. De substantiâ verò extensâ jam antehac satis etiam locuti sumus, & praeter has duas nullas alias agnoscimus. Quod ad accidentia realia attinet, & alias qualitates, satis illa explosa sunt, nec opus est, iis refellendis, tempus impendere, quare, hîc manum de tabulâ tollimus.

Finis.

pense comme une chose qui pense ; c'est-à-dire ceux qui ne séparent en aucune façon l'attribut de la pensée de la chose même qui pense, de laquelle il n'est séparé que par la raison ; à la manière des adversaires qui privent la chose qui pense de toute pensée et l'imaginent en réalité comme cette matière première des péripatéticiens. C'est pourquoi je réponds à l'argument ainsi, et certainement à la prémisse majeure. Si par volonté il entend une chose privée de toute pensée, nous concédons que la volonté, par sa nature, est indéterminée. Mais nous nions que la pensée soit un quelque chose privé de toute pensée, et nous statuons au contraire qu'elle est pensée, c'est-à-dire, puissance de l'un et l'autre, à savoir puissance d'affirmer et de nier ; puissance par laquelle assurément ne peut se comprendre rien d'autre que la cause qui suffit à l'un et à l'autre. Ensuite nous nions aussi, que la volonté, si elle était indéterminée c'est-à-dire privée de toute pensée, puisse être déterminée en réalité par quelque autre cause additionnelle que Dieu, par sa puissance infinie de créer. C'est en effet la même chose de vouloir concevoir une chose qui pense sans aucune pensée, qu'une chose étendue sans extension.

II, 12 §13 : *Pourquoi les philosophes ont confondu l'esprit avec les choses corporelles.*

Enfin pour qu'il ne soit pas besoin ici de recenser un plus grand nombre d'arguments, j'avertis seulement, que les adversaires, parce qu'ils n'ont pas compris la volonté ni n'ont eu de concept clair et distinct de l'esprit, ont confondu l'esprit avec les choses corporelles ; et cela a tiré son origine, parce que les mots qu'ils employaient d'habitude pour les choses corporelles, ils les ont employés pour signifier les choses spirituelles, qu'ils ne comprenaient pas ; car ils ont été accoutumés à appeler indéterminés ces corps qui sont poussés vers des parties opposées par des causes extérieures de puissance égale et parfaitement contraires, raison pour laquelle ils sont en équilibre. Quand donc ils statuent une volonté indéterminée, ils semblent aussi la concevoir précisément comme un corps posé en équilibre ; et parce que ces corps n'ont rien que ce qu'ils ont reçu depuis les causes extérieures (d'où suit qu'ils doivent toujours être déterminés par la cause extérieure), ils pensent que la même chose suit dans la volonté. Mais comment la chose se tient, nous l'avons déjà assez expliqué, c'est pourquoi nous y mettons un point final ici. De la substance étendue en vérité nous avons déjà assez parlé précédemment ; et outre ces deux nous n'en reconnaissons nulle autre. Ce qui touche aux accidents réels et autres qualités, ils ont été assez refoulés dehors et il n'est pas besoin de perdre du temps à les réfuter ; c'est pourquoi nous posons la plume.

Fin.

Notes

1 Spinoza reprend dans l'ordre les dix définitions que donne Descartes dans ses Réponses aux Deuxièmes Objections.

[2] Le texte original de Descartes dit *phantasia corporea* (fantaisie corporelle), celui de Spinoza *phantasia* tout court.

[3] Passage en marge du texte écrit en néerlandais par P. Balling.

[4] La traduction de l'abbé Picot, reprise par C. Appuhn traduit *quid* (quelque chose) par « attribut », terme qui en réalité n'apparaît nulle part dans cette définition.

[5] Les trois axiomes et les quatre propositions qui suivent ne sont pas directement extraits des œuvres de Descartes, et sont simplement établis par Spinoza à partir de la pensée de Descartes (Cf. la Préface).

[6] Spinoza cite ici l'axiome VI des Preuves de l'Existence de Dieu, qui se situent à la fin des Réponses aux Deuxièmes Objections, tout en continuant dans son exposé, sa propre numérotation.

[7] L'axiome VII de Descartes (Réponses 2° Objections), est amputé du début de la phrase : Spinoza à l'é'vidence répugne à la conception cartésienne de la *volonté* et remplace 'le pouvoir de la *volonté* par 'le pouvoir d'une *chose qui pense'.*

[8] Axiome III des Réponses aux 2° Objections.

[9] Axiome IV des Réponses aux 2° Objections.

[10] Début de l'axiome V des Réponses aux 2° Objections.

[11] Axiome 2 de Descartes (Réponses aux 2° Objections), dépourvue de sa première partie.

[12] Proposition I de Descartes (Réponses aux 2° Objections) et sa démonstration (Spinoza continue sa propre numérotation des propositions), le scolie est de Spinoza.

[13] Proposition II et sa démonstration de Descartes (Réponses 2° Objections) ; le scolie est de Spinoza.

[14] Proposition III de Descartes (Réponses aux 2° Objections) : Il s'agit de la preuve a priori de l'existence de Dieu. Spinoza pose un long scolie avant d'insérer la démonstration de la proposition de Descartes

[15] Axiome VIII de Descartes (Réponses aux 2° Objections).

[16] Axiome IX de Descartes (Réponses aux 2° Objections).

[17] *Tò nihil* : utilisation de l'article défini neutre grec *tò* devant l'adverbe, le latin ne disposant pas de l'article défini.

[18] Spinoza reprend ici la démonstration de la proposition III de Descartes (Réponses aux 2° Objections) ainsi que son corollaire avec sa démonstration, mais en modifiant sensiblement leur formulation et en introduisant les notions qu'il vient de préciser dans le scolie qui précède mais non vraiment spécifiées par Descartes.

[19] Proposition IV de Descartes (Réponses aux 2° Objections)

[20] Cette proposition et celles qui suivent jusqu'à la fin de la première partie, sont établies par Spinoza depuis les écrits de Descartes qui ne les formule pas comme des propositions singulières.

[21] Spinoza rappelle cette démonstration dans l'Éthique, au scolie de la proposition I ; 19.

[22] Ce postulat expédie en peu de mots les *postulata* (Recommandations) des Réponses aux 2° Objections de Descartes.

[23] Descartes Principia I, 53.

[24] Descartes Principia II, 64

[25] Descartes Principia I, 51.

[26] Descartes Principia II, 20.

[27] Descartes Principia I, 26. 27.

[28] DPP II, 10 : « *Quid sit spatium, siue locus internus. Non etiam in re differunt spatium, siue locus internus, et substantia corporea in eo contenta, sed tantum in modo, quo a nobis concipi solent. Reuera enim extensio in longum, latum et profundum, quae spatium constituit, eadem plane est cum illa quae constituit corpus. Sed in hoc differentia est, quod ipsam in corpore ut singularem consideremus, et putemus semper mutari quoties mutatur corpus: in spatio uero unitatem tantum genericam ipsi tribuamus, adeo ut, mutato corpore quod spatium implet, non tamen extensio spatii mutari censeatur, sed remanere una et eadem, quamdiu manet eiusdem magnitudinis ac figurae, seruatque eundem situm inter externa quaedam corpora, per quae illud spatium determinamus.* » : « L'espace, autrement dit le lieu intérieur, ne diffère pas réellement non plus de la substance corporelle contenue en lui, mais seulement par la manière dont nous avons l'habitude de les concevoir. Car en vérité l'étendue en longueur, largeur et profondeur qui constitue l'espace est exactement la même que celle qui constitue le corps. Mais la différence avec celui-ci est que nous considérons l'étendue dans le corps comme singulière, et pensons toujours qu'elle change autant que change le corps ; mais nous n'attribuons au corps dans l'espace qu'une unité générique au point que si le corps qui remplit l'espace change, néanmoins l'étendue n'est pas censée changer d'espace, mais rester une seule et même étendue, aussi longtemps qu'elle reste de même grandeur que la figure et conserve le même site entre certains corps extérieurs par lesquels nous déterminons cet espace. »

[29] Le texte de l'édition Gebhardt comporte *modos* [modes, manières / compositions / manières d'être /] qui est remplacé dans leur traduction par C. Appuhn (Spinoza 1920) et R. Caillois (Spinoza et al. 1997) par *motos* : mouvements. En tenant compte de la proposition XXIII nous considérons que *modos* est tout à fait approprié.

[30] Il s'agit du corps en général (Descartes Principes II, 4)

[31] Sur la position de Spinoza sur l'infini, voir la lettre à Meyer d'avril 1663, n° XXIX des Œuvres Posthumes (n° 12 de l'édition Gebhardt).

[32] *Motus localis* = mouvement local. Il est remarquable que Spinoza se réfère toujours au « mouvement local » comme le plus souvent l'écrit Descartes. Il est non moins remarquable que la traduction de l'abbé Picot ignore presque complétement le terme *local* (aucune occurrence dans la première partie des Principes et une seule dans la deuxième à l'article 22 où il est difficile de faire autrement). Cela montre l'intérêt de lire Descartes en latin, tel il a écrit et pensé. À noter que C.Appuhn ne traduit pas *mouvement local*, mais *mouvement dans l'espace*, de même Caillois mais ce dernier précise (*localis)* entre parenthèse.

[33] Ce paradoxe ne fait pas partie des paradoxes traditionnels sur le mouvement attribués à Zénon, qui sont le stade, Achille et la tortue, la flèche, et les rangées en mouvement [(Kirk et al. 1995) p. 290.]. Nous n'avons pas su déterminer où Spinoza a trouvé cet exemple qu'il attribue à Zénon.

[34] Paradoxe de la flèche.

[35] Lettre de Descartes à Clerselier de juin-juillet 1646 (Descartes 1994) p. 659 ; Paradoxe d'Achille

[36] Sur sympathie et antipathie, voir Éthique III, proposition 15, corollaire, scolie : « les auteurs qui les premiers ont introduit ces noms de sympathie et antipathie, ont voulu signifier par ces mêmes noms certaines qualités occultes des choses… »

[37] Spinoza est familier de ce type d'hébraïsme qui consiste à passer dans la même phrase du singulier d'un tout (la théologie), au pluriel des composants de ce tout (les théologiens).

[38] Loi d'inertie, qui réfute le préjugé aristotélicien sur le mouvement dont il est question dans la démonstration du corollaire suivant (la loi d'inertie a déjà été perçue par Bruno et Galilée).

[39] Deuxième loi du mouvement. Rappelons que la droite est le plus court chemin entre deux points (axiome 17 Partie I).

[40] Nous corrigeons *Konon* par *K, non*.

[41] Éléments d'Euclide : *Proposition 18* : Si une droite touche la circonférence d'un cercle et si du centre du cercle on mène une droite au point de contact, cette dernière droite sera perpendiculaire à la première. *Proposition 19* : Si une droite touche le cercle, et si par le point de contact on lui mène une perpendiculaire, cette perpendiculaire passe par le centre du cercle.

[42] Troisième loi du mouvement.

[43] La version latine de la Dioptrique a été publié en 1644, dans les Specimina Philosophiae dont le manuscrit existait déjà en 1639, il s'agit de la traduction des Essais de Philosophie écrits en français par Descartes, c'est-à-dire, du Discours de la Méthode, de la Dioptrique & des Météores ; traduction en latin par M. de Courcelles (un doute persiste sur le traducteur). Spinoza avait à sa disposition la version latine.

[44] Troisième loi du mouvement (Descartes Princ. 40) et sa démonstration (Descartes Princ. 42).

[45] Principia Philosophiae II, 43 : « *In quo consistat uis cuiusque corporis ad agendum uel resistendum. Hic uero diligenter aduertendum est, in quo consistat uis cuiusque corporis ad agendum in aliud, uel ad actioni alterius resistendum: nempe in hoc uno, quod unaquaeque res tendat, quantum in se est, ad permanendum in eodem statu in quo est, iuxta legem primo loco positam. Hinc enim id quod alteri coniunctum est, uim habet nonnullam, ad impediendum ne disiungatur; id quod disiunctum est, ad manendum disiunctum; id quod quiescit, ad perseuerandum in sua quiete, atque ex consequenti ad resistendum iis omnibus quae illam possunt mutare; id quod mouetur, ad perseuerandum in suo motu, hoc est, in motu eiusdem celeritatis et uersus eandem partem. Visque illa debet aestimari tum a magnitudine corporis in quo est, et superficiei secundum quam istud corpus ab alio disiungitur; tum a celeritate motus, ac natura et contrarietate modi, quo diuersa corpora sibi mutuo occurrunt* ». « En quoi consiste la force d'action, ou de résistance, de chaque corps. Ici en vérité il faut remarquer soigneusement en quoi consiste la force de chaque corps pour en pousser un autre, ou pour résister à l'action d'un autre ; en cela seul, n'est-ce pas, que chaque chose tend, autant qu'il est en elle, à demeurer dans le même état dans lequel elle est ; conformément à la loi posée en premier lieu. De-là en

effet, ce qui est joint à autre chose, tient une certaine force pour empêcher d'être disjoint ; ce qui est disjoint pour demeurer disjoint ; ce qui garde le repos pour persévérer dans son repos et en conséquence pour résister à tout ce qui peut changer ce repos ; ce qui se meut, pour persévérer dans son mouvement c'est-à-dire dans un mouvement de même vitesse et vers la même partie. Et cette force doit être estimée tantôt d'après la grandeur du corps dans lequel elle est, et la surface selon laquelle ce corps se distingue d'un autre corps, tantôt d'après la vitesse du mouvement, et aussi la nature et la différence de manière, par lesquelles des corps différents se rencontrent mutuellement les uns les autres. »

[46] « *Determinationem* » est une abréviation pour « *determinationem versus certam partem* » (Descartes article II, 41) ; il faut donc sous-entendre « détermination *vers une certaine partie* » (de l'extension), que nous nous permettons de rappeler pour clarifier le propos.

[47] Nous attribuons le symbole prime ' aux lettres en pointillé dans la figure, à savoir A' et B'.

[48] À propos des règles du mouvement de Descartes voici ce que dit Spinoza à Oldenburg dans la Lettre XV des Opera Posthuma (32 Gebhardt) : « *Quant à ce qu'ensuite tu écris, que j'avais donné à entendre que les règles du mouvement de Descartes étaient presque toutes fausses, j'ai seulement rapporté, si je me souviens bien, l'opinion du Seigneur Huygens et n'ai affirmé être fausse nulle autre règle que la sixième de Descartes, à propos de laquelle j'ai dit que selon moi le S. Huygens aussi se trompait.* ». Il faut noter qu'en aucun cas Spinoza ne cherche ici à valider ou invalider les affirmations de Descartes, mais seulement à respecter ou affermir la logique interne du système lui-même.

[49] Il n'y a pas d'axiome 29, celui qui semble convenir est l'axiome 20.

[50] L'explication de la totalité de la troisième partie des Principes était bien envisagée par Spinoza.

[51] III, 66.

[52] III, 65.

[53] III, 56.

[54] III, 48.

[55] III, 48.

[56] III, 50.

[57] III, 50.

[58] III, 50.

[59] III, 48.

[60] III, 48.

[61] *Cogitata Metaphysica*, mot-à-mot « Choses Pensées Métaphysiques » : '*Réflexions Métaphysiques'* exprime mieux nous semble-t-il l'action présente dans la forme verbale *cogitata* - participe passé de *cogito* – que *'Pensées Métaphysiques'* qui voudrait le substantif *cogitationes*.

[62] Pour les notes de Spinoza en hollandais, nous rapportons la traduction de C. Appuhn.

[63] *Esse* + génitif : être de…, être le propre de, appartenir à. Pour dire « l'être de » Spinoza aurait dû placer l'article grec *τό* devant le verbe *esse,* comme il le fait à plusieurs endroits dans le texte quand il est besoin de substantiver un verbe.

[64] *In incerto est* : on ne sait pas ; Salluste, Guerre de Jugurtha 38 & 51

[65] Samuel, II, 17.

[66] Descartes Principia Philosophiae, Réponses aux deuxièmes objections, Preuves de l'existence de Dieu, Axiome IX : « Est plus grand de créer ou de conserver une substance que des attributs, autrement dit des propriétés d'une substance ; cependant il n'est pas plus grand de créer une même chose que de conserver cette même chose, comme il a déjà été dit. »

[67] Esaïe 59, 2 : « כִּי אִם־עֲוֺנֹתֵיכֶם הָיוּ מַבְדִּלִים בֵּינֵכֶם לְבֵין אֱלֹהֵיכֶם וְחַטֹּאותֵיכֶם הִסְתִּירוּ פָנִים מִכֶּם מִשְּׁמוֹעַ׃ mais vos fautes vous séparent de votre Dieu et vos péchés cachent sa face loin de vous, trop loin pour entendre. »

[68] En hollandais dans le texte, traduction C. Appuhn.

[69] Aristote De la Respiration, Livre I chapitre 8, §1 : « *Ἐπεὶ δὲ εἴρηται πρότερον ὅτι τὸ ζῆν καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἕξις μετὰ θερμότητός τινός ἐστιν (οὐδὲ γὰρ ἡ πέψις, δι' ἧς ἡ τροφὴ γίνεται τοῖς ζῴοις, οὔτ' ἄνευ ψυχῆς οὔτ' ἄνευ θερμότητός ἐστιν· πυρὶ γὰρ ἐργάζεται πάντα),* Ensuite, a été dit précédemment que la vie et la faculté de l'âme s'accompagnent d'une certaine chaleur (car la digestion par laquelle se fait la nutrition chez les animaux, n'existe pas sans esprit et sans chaleur ; car tout est produit par le feu). » (Notre trad.)

[70] Livre XI ne convient pas, on trouve en Métaphysique Livre XII Chapitre 7, § 25 : « … *Καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀίδιος.* … et la vie aussi appartient <à Dieu> ; car l'acte d'intelligence est vie, et il est l'acte d'intelligence ; et l'acte d'intelligence est sa vie, au fond de cet acte, la meilleure et éternelle. » (Notre trad.)

[71] Cf. Éthique I, 17 scolie.

[72] Épitre aux Romains, chapitre IX, 11 : « *μήπω γὰρ γεννηθέντων, μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος, 12 ἐρρήθη αὐτῇ ὅτι Ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι. […] « 18 Ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ: ὃν δὲ θέλει σκληρύνει. 19 (Π) Ἐρεῖς οὖν μοι, Τί ἔτι μέμφεται; Τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκεν; 20 Μενοῦνγε, ὦ ἄνθρωπε, σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ; Μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι, Τί με ἐποίησας οὕτως; 21 Ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ, ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν* ; 11. car avant qu'ils ne soient nés et qu'ils n'aient fait quelque bien ou mal, afin que demeure l'intention suivant le choix du Dieu, non depuis les œuvres mais depuis celui qui appelle, lui fut dit que l'ainé sera assujetti au plus jeune […]18 : ainsi donc il prend en compassion qui il veut ; il endurcit qui il veut. 19 : Tu me diras donc : pourquoi se plaint-il encore ? car qui résiste à sa volonté ? 20 : Que restera-t-il donc, ô homme ! qui es-tu, toi qui contestes Dieu ? Le vase d'argile ne dira-t-il pas à celui qui l'a formé : pourquoi m'as-tu fait ainsi ? 21 : Ou le potier n'a-t-il pas le pouvoir sur l'argile pour faire de la même masse tel vase pour un usage honorable et tel autre pour un usage vil ? »

[73] L'Alcoran : première traduction française du Coran par André Du Ryer (1647), traduite en hollandais en 1658.

[74] *Tò nihil* : l'article grec *tò* substantive le mot rien (*nihil*)

[75] *Transduction* : calqué sur le mot latin (*transduco*) : avec le même sens qu'aujourd'hui notamment en biologie, à savoir le transfert d'un ADN bactérien par un vecteur viral ; où l'on est amené à comprendre que l'esprit humain n'est pas transféré à l'homme par le vecteur parental.

B. D. S.

OPERA POSTHUMA

CIƆIƆCLXXVII

PRAEFATIO

BENEDICTUS de SPINOZA

ŒUVRES POSTHUMES

Année 1677.

PRÉFACE

Traduction Jean paul Guastalla

La subdivision en paragraphes est celle de de Andrea Sangiacom (Spinoza 2011).

Praefatio

1 Licet scripta, Lector benevole, hoc libro contenta, maximam partem imperfecta, multo minus ab ipso Auctore examinata, polita, ac emenda sint ; ea tamen luci exponere non abs re visum fuit, eo quod non parum utilitatis Orbi literato, nec parum scientiæ Lectori Philosopho dabunt, qui, neque veri specie nixus, neque authoritate motus, solidas rationes, & indubitatas quarit veritates.

2 Et quamvis libri, in quo cincta fere Mathematice demonstrantur, parum intersit, ut sciatur, quibus parentibus ejus Auctor fuerit ortus, quamque vitæ inierit rationem (hæc enim satis superque ex his scriptis manifesta est) non inutile tamen fore visum est, hæc pauca de ejus Vita narrare.

3 Fuit ab ineunte ætate literis innutritus, & in adolescentia per multos annos in Theologia se exercuit ; postquam vero eo ætatis pervenerat, in qua ingenium maturescit, & ad rerum naturas indagandas aptum redditur, se totum Philosophia dedit : quum autem nec præceptores, nec harum Scientiarum Auctores pro voto ei facerent satis, & ille tamen summo sciendi amore arderet, quid in hisce ingenii vires valerunt, experiri decrevit. Ad hoc propositum urgendum Scripta Philosophica Nobilissimi & summi Philosophi Renati des Cartes magno ei fuerunt adjumento.

4 Postquam igitur se ab omnigenis occupationibus, & negotiorum curis, veritatis inquisitioni magna ex parte officientibus, liberasset, quo minus a familiaribus in suis turbaretur meditiationibus, urbem Amstelædamum, in natus, & educatus fuit, deseruit, atque primo Renoburgum, deinde Voorburgum, et tamdem Hagam Comitis habitatum concessit, ubi etiam IX Kalend. Martii anno supra millesimum & sexcentesimum septuagesimo septimo ex Pthisi hanc vitam reliquit, postquam annum ætatis quadragesimum quartum excessisset.

5 Nec tantum in veritate perquirenda. totus fuit, sed etiam se speciatim in Opticis & vitris, quæ Telescopiis ac Microscopiis inservire possent, tornandis, poliendisque exercuit ; & nisi mors eum intempestiva rapuisset, (quid enim in his efficere potuerit, satis ostendit) præstantiora an eo fuissent speranda..

Préface

1 Bien que les écrits contenus dans ce livre, bienveillant lecteur, soient en très grande partie incomplets et n'aient encore moins été revus, polis et émendés par l'auteur lui-même, il est cependant paru d'un grand intérêt de les exposer au grand jour, parce qu'ils offriront, pas peu, d'utilité au monde lettré, ni peu de science au lecteur philosophe qui cherche, loin d'une semblance de vrai et d'une quelconque autorité, des raisons solides et des vérités indubitables.

2 Et quoiqu'importe peu d'un livre, dans lequel presque tout est démontré mathématiquement, que soit connu de quels parents est né son auteur et quelle a été sa règle de vie (elle est en effet plus qu'assez manifeste de ces écrits) il a paru pourtant utile de raconter le peu qui suit sur lui.

3 Il fut nourri, depuis sa première jeunesse, de lettres, et à l'adolescence il se familiarisa durant de nombreuses années avec la théologie ; mais après qu'il fut parvenu à cet âge où l'esprit atteint la maturité et est rendu apte à approfondir la nature des choses, il se dédia entièrement à la philosophie. Comme cependant ni ses précepteurs ni les auteurs de ces doctrines ne le satisfaisaient dans son envie de connaissance, et qu'il brûlait du suprême désir de savoir, il décida d'éprouver ce que valaient en cela les forces de sa disposition. Lui furent d'un grand secours pour s'élancer dans son projet les écrits philosophiques du très noble et sommité, René Descartes.

4 Après donc qu'il se fut libéré d'occupations en tout genre et des obligations liées aux affaires qui en grande partie faisaient obstacle à sa recherche de la vérité, pour être moins dérangé par son entourage dans ses méditations, il se coupa d'Amsterdam, ville où il était né et avait été éduqué, et séjourna d'abord à Rijnsburg, puis à Voorburg et enfin à la Haye où il mourut de phtisie, à l'âge de quarante-quatre ans, le 21 février 1677.

5 Non seulement il fut tourné tout entier vers la recherche de la vérité mais il pratiqua particulièrement aussi l'usinage au tour et le polissage de verres optiques destinés aux télescopes et microscopes, et si la mort ne l'avait emporté prématurément, de plus prestigieuses réalisations (il démontra suffisamment en effet ce qu'il pouvait faire dans ce domaine) étaient attendues de sa part.

6 Licet vero se totum mundo subduxerit, & latuerit, plurimis tamen doctrine, & honore conspicuis Viris ob eruditionem solidam, magnumque ingenii acumen innotuit : uti videre est ex Epistolis ad ipsum scriptis, & ipsius ad eas Responsionibus

7 Plurimum temporis in Natura rerum perscrutanda, inventis in ordinem redigendis, & amicis communicandis, minimum in animo recreando insumpsit : quin tantus veritatis expiscandæ in eo ardor exarsit, ut, testantibus iis, apud quos habitabat, per tres continuos menses in publicum non prodierit ; Quinimo, ne in veritatis indagine turnaretur, sed ex voto in ea procederet, Professoratum in Academia Heidelbergenti, ei a Serenissimo Electore Palatino oblatum, modeste excusavit, uti ex Epistola quinquagesima terti et quarta perspicitur.

8 Ex hoc veritatis studio, & summa diligentia prodierunt anno MDCLXIV *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ pars I & II more Geometrico* ab Auctore nostro demonstratæ, quibus accessere Ejusdem *Cogitata Metaphysica* ; anno vero MDCLXX *Tractatus Theologico-Politicus*, in quo subtillisimæ & res consideratione dignissimæ, Theologiam, sacram Scripturam, atque vera, solidaque Reipublicæ fundamenta spectantes, tractantur.

9 Ex eodem fonte scaturierunt, quæ hic sub titulo B.d.S. OPERA POSTHUMA Lectori communicantur : sunt vero hæc omnia, quæ ex adversariis, & quibusdam apographis inter amicos, ac familiares delitescentibus colligere licuit. Et quanquam credibile est apud hunc, aut illum aliquid, a nostro Philosopho elaboratum, absconditum esse, quo hic non invenietur ; existimatur tamen, nil in eo inventurum iri, quo sæpius in his Scriptis dictum non sit ; nisi forte sit Tractatulus de Iride, quem ante aliqot annos, ut quibusdam notum, composuit, quique, nisi eum igni tradidit, ut probabile est, alicubi delitescit.

10 Nomen Auctoris in libri fronte, & alibi literis duntaxat initialibus indicatum, non alia de causa, quam quia paulo ante obitum expresse petiit, ne Nomen suum Ethicæ, cujus impressionem mandabat præfigeretur ; cur autem prohibuerit, nulla alia, ut quidem videtur, quam quia noluit, ut

6 En vérité bien qu'il se fût tenu loin et entièrement à l'écart, du monde, du fait de sa solide érudition et de son ample génie aigu, il fut pourtant connu par la plupart des hommes célèbres par leur culture et leur prestige, comme il est donné à voir des lettres qui lui ont été écrites et de ses propres réponses à ces dernières.

7 Il consacra le plus clair de son temps à rechercher soigneusement la nature des choses, mettre en ordre ses découvertes et les communiquer à ses amis, et le moins du monde à la récréation de l'esprit ; une telle ardeur s'enflamma en lui de sonder la vérité, qu'il ne parut point en public, disent ses logeurs, pendant trois mois d'affilés ; bien plus, pour ne pas être détourné de son enquête sur la vérité, mais pour aller selon son vœu à son encontre, il s'excusa modestement de ne pouvoir accepter l'offre de professer à l'Académie de Heidelberg faite par le Sérénissime Électeur Palatin.

8 De cette soif de vérité et de son zèle extrême virent le jour en 1664[1], deux parties des Principes de la Philosophie de René Des Cartes démontrés par notre auteur à la manière du géomètre, auxquels sont jointes ses propres Réflexions Métaphysiques, et en 1670 le Traité Théologico Politique dans lequel sont traités les choses les plus pénétrantes et les plus dignes de considération regardant la théologie, l'Écriture Sacrée et les vrais et solides fondements de la République.

9 De la même source se déverse ce qui est communiqué ici sous le titre OPERA POSTHUMA B.d.S. ; il s'agit en vérité de tout ce qu'il a été permis de colliger à partir des manuscrits et de certaines copies qui se cachaient parmi ses amis et familiers. Et bien qu'il soit possible que quelqu'une élaborée par notre philosophe, ait été perdue de vue chez l'un ou l'autre et ne se retrouvât pas ici, il est cependant estimé que rien ne s'y trouverait qui n'ait été dit assez souvent dans ces lignes-ci, sinon peut-être le petit Traité de l'arc-en-ciel, qu'il composa, comme certains l'avancent[2], quelques années plus tôt et qui, s'il ne l'a pas jeté au feu comme c'est probable, se cache qui sait où.

10 Le nom de l'auteur sur le frontispice du livre et ailleurs, est indiqué par ses initiales. Que cela soit pesé correctement, pour nulle autre raison que parce qu'il avait demandé expressément quelque temps avant de mourir que son nom ne figurât pas sur l'Éthique qu'il avait mandée à l'impression ; pourquoi cependant il l'avait interdit : pour nulle autre raison, comme il semble du moins, que parce qu'il ne voulait pas que

Disciplina ex ipso haberet vocabulum. Dicit etenim in Appendice quartæ partis Ethices capite vigesimo quinto, quod, *qui alios consilio, aut re juvare cupiunt, ut simul summo fruantur bono, minime studebunt, ut Disciplina ex ipsis habeat vocabulum* ; sed insuper in tertia Ethices parte Affectuum Definit. XLIV. ubi quid sit ambitio explicat, eos, qui tale quid patrant, non obscure, ut Gloriæ cupidos, accusat.

11 Quantum vero ad hæc ejus scripta, quamvis ad primam Ethices partem præfatio requiratur, ea tamen alia longis parasangis superat, proque absoluto, & perfecto operæ haberi potest. Hanc noster Philosophus in quinque partes distribuit, quarum prima tractat *de Deo*, secunda de *Mente humana*, tertia de *Origine & Natura Affectuum*, quarta *de Servitute humana*, & una de Regula & vivendi Norma, deque hominum bono & malo, quinta denique de *Potentia intellectus*, seu de *Libertate humana*, nec non de Mentis æternitate.

12 In prima parte demonstratur,quod Deus

I. *Necessario existat,*

II. *Unicus sit,*

III. *Ex sola suæ Naturæ necessitate sit et agat,*

IV. *Omnium rerum causa libera sit, & quod omnia in Deo sint, & ab ipso ita pendeant ut sine ipso nec esse, nec concipi possint.*

V. *Denique quod omnia a Deo fuerint prædeterminata, non quidem ex Libertatis Voluntate, sive absoluto beneplacito ; sed ex absoluta Dei Natura, sive absoluta potentia.*

13 Quod difficultates attinet, a nonnullis Tractatui Theologico-Politico oppositas, quod scilicet primo Auctor Deum, & Naturam confundat, vel (ut illi volunt) pro uno, eodemque habeat ; & secundo quod omnium rerum, & actionum fatalem statuat necessitatem ;

14 ad earum priorem respondet Epistola Vigesima prima, ad Clarissimum Virum D. Oldenburgium scripta, hisce verbis. *Deum omnium rerum causam immanentem, ut ajunt, non vero*

la doctrine ait son propre nom. Il dit en effet dans l'appendice de la quatrième partie de l'Éthique au chapitre 25 que *ceux qui désirent aider les autres par un conseil ou de l'argent, pour jouir ensemble du bien suprême prendront soin que la doctrine porte le moins du monde leur propre nom*[3] ; quoi qu'il en soit un peu plus haut dans la troisième partie de l'Éthique, à la définition XLIV des affects, où il explique ce qu'est l'ambition, il accuse d'être cupides de gloire ceux qui accomplissent sans modestie quelque chose de tel.

11 Pour ce qui est en vérité de ces siens écrits, une préface serait spécialement requise pour la première partie de l'Éthique, tellement celle-ci dépasse les autres de longues parasanges[4], et peut être tenue pour l'achèvement et la perfection de l'œuvre. Celle-ci, notre philosophe l'a divisée en cinq parties, dont la première traite de Dieu, la deuxième de l'Esprit Humain, la troisième de l'Origine et la Nature des Affects, la quatrième de la Servitude Humaine et en même temps de la règle et de la droite façon de vivre, et du bien et du mal pour les hommes, et enfin la cinquième de la Puissance de l'Intellect ou encore de la Liberté Humaine, ainsi que de l'éternité de l'esprit.

12 Dans la première partie est démontré que Dieu

I. *Existe nécessairement*,

II. *Est unique*,

III. *Est et fait les choses de sa seule nécessité*,

IV. *De tout chose est cause libre et que tout est en Dieu et dépend tellement de lui que sans lui rien ne peut ni être ni être conçu.*

V. *Enfin que tout fut prédéterminé par Dieu, non assurément par une Libre Volonté autrement dit un absolu bon vouloir, mais par la Nature absolue de Dieu autrement dit sa puissance absolue.*

13 Ce qui tient aux difficultés relevées par beaucoup dans le Traité Théologico-Politique, à savoir premièrement que l'auteur confond Dieu et la Nature, ou les tiendrait (comme ceux-là voudraient) pour une seule et même chose et deuxièmement qu'il statue la fatale nécessité de toutes les choses et actions, 14 il répond à la première, dans la lettre XXI adressée au très illustre D. Oldenburg, par ces mots. *Je statue en effet que Dieu est de toutes les choses la cause immanente, comme il se dit, et non en vérité une cause qui le traverse. Tout, dis-je, est en Dieu*

transeutem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse, & in Deo moveri cum Paulo affirmo, & forte etiam cum omnibus antiquis Philosophis, licet alio modo ; & auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebræis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere licet.

15 Ad posteriorem vero in Epistola Vigesima tertia, ad eundem data, ita respondet. *Hic paucis explicare volo, qua ratione ego fatalem omnium rerum, & actionum necessitatem statuam. Nom Deum nullo modo fato subjicio, sed omnia inevitabili necessitate ex Dei Natura sequi concipio, eodem modo, ac omnes concipiunt ex ipsius Dei Natura sequi, ut se ipsum intelligat ; quod sane nemo negat ex Divina Natura necessario sequi, & tamen nemo concipit, Deum fato aliquo coactum, sed omnino lobere, tametsi necessario se ipsum intelligere. Deinde hæc inevitabilis rerum necessitas nec jura divina, nec humana tollit. Nam ipsa moralia documenta, sive formam legis, seu juris ab ipso Deo accipiant, sive non, Divina tamen sunt,, & salutaria ; & si bonum, quod ex Virtute, & amore Divino sequitur, a Deo tanquam Judice accipiamus, vel ex Necessitate Divinæ Naturæ emanet, non erit propterea magis, aut minus optabile, ut nec contra mala, quæ ex pravis actionibus, & affectibus sequuntur, ideo quia necessario ex iisdem sequuntur, minus timenda sunt, & denique, sive ea, quæ agimus, necessario, vel contingenter agamus, spe tamen, & metu ducimur.*

16 Hæc fatalis rerum necessitas, qua a causis ad existendum, & operandum determinantur, quæ causæ rursus ab aliis quoque causis ad existendum, ac operandum determinatæ sunt, & hæ iterum ab aliis, & sic ad Deum usque (primam omnium causam omnia producentem, non vero productam) procedendo, a nostro Philosopho Propositionibus 26. 27. 28. 29. Partis I Ethices demonstratur.

17

18 Deum absolute omnium rerum causam esse, & omnia ex Deo emanare si statuatur, sequi inde videtur eundem

et se meut en Dieu, je l'affirme avec Paul et peut-être aussi, quoique d'une autre façon, avec les philosophes de l'antiquité, et j'oserais dire encore, avec tous les anciens Hébreux, autant qu'il est permis de conjecturer de certaines traditions, même si elles ont été altérées de nombreuses manières.

15 Quant à la deuxième difficulté en vérité, dans la vingt troisième lettre, adressée au même Oldenburg, il répond ainsi. *Je veux ici expliquer en peu de mots pour quelle raison je statue moi la fatale nécessité de toutes les choses et actions, car je ne soumets Dieu à aucune espèce de fatalité, mais je conçois que tout, par une inévitable nécessité, suit de la nature de Dieu, de la même façon que tous conçoivent que de la nature de Dieu précisément, suit que Dieu se comprend lui-même ; ce que personne sainement ne nie suivre nécessairement de la nature divine, et pourtant personne ne conçoit que Dieu se comprend lui-même contraint par quelque fatalité, mais tout à fait librement, même si nécessairement. Ensuite cette nécessité inévi-table des choses n'enlève ni les droits divins ni les droits humains. Car les leçons morales elles-mêmes, qu'elles reçoivent la forme de la loi autrement dit du droit, de Dieu lui-même ou non, sont néanmoins divines et salutaires, et le bien qui suit de la Vertu et de l'amour Divins, que nous le recevions de Dieu en tant que juge, ou qu'il émane de la nécessité de la nature humaine, ne sera pas pour cela plus ou moins désirable ; comme en face seront moins à craindre les maux qui suivent d'actions et d'affects tordus, parce qu'ils suivent nécessairement de ces mêmes leçons morales ; et enfin, ce que nous faisons, que nous le fassions nécessairement ou contingentement, nous sommes néanmoins conduits par l'espoir et la crainte.*

16 Cette nécessité fatale des choses par laquelle elles sont déterminées par des causes à exister et à produire des effets, lesquelles causes à leur tour par d'autres causes aussi à exister et à produire des effets, et celles-ci à nouveau par d'autres et ainsi en procédant jusqu'à Dieu (première cause de toutes, produisant tout, mais non produite véritablement), est démontré par notre philosophe dans la première partie de l'Éthique aux propositions 26. 27. 28. 29.

17 [5]

18 Dieu absolument est cause de toutes les choses, et si tout est statué émaner de Dieu, il semble suivre de là que Dieu lui-même est cause et

& peccati, & mali causam esse. Sed vero ad hanc difficultatem, & ad id, quod inde dependet, noster Philosophus responsum dat Epistolis 32. 34. & 36. Clarum insuper, ac manifestum est, nullam penitus posse esse dissensionem de eo nempe, quod ex Deo omnia fluant, & quod ab ipso æterno decreto determinata & præordinata sint, cum id impsum multi Christiani non modo credant, sed quoque tanquam necessariam veritatem propugnent.

19 Memoratis difficultatibus hæc superadditur quod scilicet auctor aliam plane Regulam & vivendi Normam, &, quantum summum hominis bonum spectat, aliud omnino statuat, quam vel Christus Servator noster, vel Apostoli ejus in sacra Scriptura tradidere. Ut hæc quoque removetur difficultas, non inconsultum videtur, hac de re Auctoris sententiam ob oculos ponere & deinde ostendere, eam nulla in re a doctrina Christi, & Apostolorum discrepare.

20 Hæc, ut modo dictum est, noster Auctor in quarta Ethices Parte tractat ; & Propositionibus 26 & 27 demonstrare annititur, *Mentem, quatenus ea ratione utitur, hoc tantum sibi utile judicare, quod ad intelligendum conducit ; illud vero malum, quod impedire potest, quo minus intellegamus*. Demonstrare porro Propositionibus 23, & 24 in eadem quarta parte, virtutis esse res tantum intellectualiter, vel adæquate concipere, *& ex ideis adæquatis agere nihil aliud esse, quam ex virtute absolute agere.* Hinc elicit Propositione 28 ejusdem partis*, quia Deus est summum, quod a Mente percipi potest, Dei notitiam summum Mentis bonum, & Deum cognoscere summam Mentis esse virtutem*. Præterea, *quicquid cupimus, & agimus, cujus causa sumus, quatenus Dei habemus ideam, sive quatenus Deum cognoscimus, ad Religionem refert : Cupiditatem autem bene faciendi, quæ ex eo ingeneratur, quod ex rationis ductu vivimus, Pietatem vocat. Cupiditatem deinde, qua homo, qui ex ductu rationis vivit, tenetur, ut reliquos sibi amicitia jungat, Honestatem vocat, & id honestum, quod homines, qui ex ductu rationis vivunt, laudant, & id contra turpe, quod conciliandæ amicitiæ repugnat*, Ibid. in Schol. I. Prop. 37.

du péché et du mal. Mais en vérité à cette difficulté et à ce qui en dépend, notre philosophe donne réponse dans les lettres 32. 34. et 36[6]. De plus il est clair et manifeste aussi, que ne peut se trouver au fond aucun désaccord à ce sujet, à savoir que tout coule de Dieu et que tout est déterminé et préordonné par son propre décret éternel, puisque cela même, beaucoup de chrétiens non seulement le croient mais aussi le défendent formellement comme une vérité éternelle.

19 Ces difficultés ayant été rappelées, est rajoutée celle-ci, qu'incontestablement l'auteur regarde tout autre la règle et le principe du vivre, et quant au bien suprême de l'homme il l'établit entièrement autre que ne l'a enseigné dans l'Écriture sacrée notre Christ libérateur ou ses apôtres. Aussi pour que soit écartée cette difficulté, il ne semble pas inconsidéré sur cette chose de poser devant soi la pensée de l'auteur, et ensuite de montrer qu'elle ne discorde en aucune façon de la doctrine du Christ et des apôtres.

20 Ce dont il vient d'être parlé à l'instant, notre auteur le traite dans la quatrième partie de l'Éthique, et dans les propositions 26 et 27 il s'efforce de démontrer que *l'esprit en tant qu'il se sert de la raison juge lui être utile seulement ce qui conduit à comprendre, et juge en vérité mauvais ce qui peut empêcher que nous comprenions* ; de démontrer en outre par les propositions 23 et 24 dans cette même quatrième partie qu'il est de la vertu de ne concevoir les choses qu'intellectuellement ou adéquatement, *et agir à partir d'idées adéquates n'est rien d'autre qu'agir par vertu absolument*. De là il tire de la proposition 28 de la même partie, *parce que Dieu est le sommet qui peut être perçu par l'esprit, la connaissance de Dieu est le bien suprême de l'esprit et connaître Dieu est la suprême vertu de l'esprit.* En outre, *tout ce que nous désirons et faisons, dont nous sommes la cause en tant que nous avons l'idée de Dieu autrement dit en tant que nous connaissons Dieu,* il le rapporte à la religion *: le désir cependant de faire le bien qui est engendré de ce que nous vivons sous la conduite de la raison,* il l'appelle sens du devoir. *Le désir ensuite par lequel est tenu l'homme qui vit sous la conduite de la raison, de se joindre les autres par l'amitié il l'appelle honnêteté, et honnête ce que louent les hommes qui vivent sous la conduite de la raison, et à l'opposé honteux ce qui répugne à concilier l'amitié* (ibid. scolie I proposition 37).

21 Sed & Prop. 35. monstrat, *homines, quatenus ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum necessario, & semper* (quatenus nimirum intellectus, voluntas, cupiditas, aliique spectantur affectus) *convenire : eos illud bonum, quod sibi appetunt, reliquis hominibus etiam cupere,* Prop. 37. & eo magis, quo majorem Dei acquisiverint notitiam : *eosque, quantum possunt, conari alterius Odium, Iram, Contemptum &c. amore contra, sive Generositate compensare* Prop. 46.

22 Elicit porro *ex Definitionibus Amoris, & Intellectus istos, qui Odium amore expugnare student, lætos, & securos pugnare, ac æque facile uni homini, ac pluribus resistere, & Fortunæ auxilio quam minime indigere ; quos vero vincunt lætos cedere, non quidem ex defectu, sed ex incremento virium*. Vid. Schol. Prop. 46. 23 Agit autem de differentia, quæ inter hominem, qui solo affectu, seu opinione,& eum, qui ratione ducitur, intercedit, in Scholio Prop. 66 dictæ Partis, affirmatque *illum, velit nolit, ea agere, quæ maxime ignorat ; hunc vero nemini, nisi sibi soli, morem gerere, & ea tantum agere, quæ in vita prima esse novit, quæque propterea maxime cupit* ; & ideo illum Auctor priorem Servum,sed posteriorem Liberum vocat.

24 *Liberorum omnium virtutem æque magnam cerni in declinandis, quam in superandis periculis*, monstrat ibidem Prop. 69. item *eos erga se invicem gratissimos esse*, Prop. 71. & nunquam *dolo malo, sed semper cum fide agere,* Prop. 72. & liberiores esse *in Civitate, ubi ex communi decreto vivunt, quam in solitudine, ubi sibi solis obtemperant*, Prop. 73.

25 Hæc, quæ de Vera Libertate ostendit, ad fortitudinem in scholio ejusdem Prop. refert, & dicit, *Virum Fortem neminem odio habere, nemini irasci, nemini invidere, indignari, neminem despicere, minimeque superbire*.

26 In quinta Ethices Parte conatur demonstrare, quod nos per intellectum, vel per mere intellectualem, & adæquatam, quam de Deo, rebusque acquirimus, cognitionem,

21 Mais il montre aussi dans la proposition 35 que *c'est seulement en tant qu'ils sont sous la conduite de la raison que les hommes conviennent nécessairement et toujours* (en tant bien sûr que sont considérés l'intellect, la volonté, le désir et les autres affects) : *ces derniers, ce bien qu'ils appètent pour eux, ils le désirent aussi pour le reste des hommes*, (proposition 37) et d'autant plus qu'ils ont acquis une plus grande connaissance de Dieu : *et ils entreprennent, autant qu'ils peuvent, de compenser la haine, la colère le mépris d'autrui par, en face, l'amour autrement dit la générosité* (proposition 46).

22 Il tire en outre *des définitions de l'amour et de l'intellect, que ceux qui prennent soin de triompher de la haine par l'amour, combattent joyeux et tranquilles et résistent aussi facilement à un seul homme qu'à un plus grand nombre, et ont le moins du monde besoin de la fortune ; ceux dont ils sont vainqueurs se plient non vraiment par privation de leurs forces, mais par leur amplification*, vois le scolie de la proposition 46. 23 Et il traite de la différence qui existe entre l'homme qui est conduit seulement par l'affect ou l'opinion et celui qui est conduit par la raison, il affirme dans le scolie de la proposition 66 de la partie citée *que le premier, qu'il veuille qu'il ne veuille pas, fait ce qu'il ignore au plus haut point ; le second en vérité ne complaît à personne, sinon à lui même, et fait seulement ce qu'il sait être le plus élevé dans la vie, et qu'il désire en outre le plus au monde* ; et pour cela l'illustre auteur appelle le premier esclave et le second homme libre.

24 *La vertu de tous les hommes libres est jugée aussi grande à décliner les dangers qu'à les surmonter*, montre-t-il dans la proposition 69 de cette même partie, *ils sont les plus bienveillants les uns les autres*[7], (proposition 71), et *jamais n'agissent par dol et fraude mais toujours avec loyauté*, (proposition 72), aussi ils sont plus libres *dans la cité où ils vivent sous le décret commun que dans la solitude où ils n'obtempèrent qu'à eux-mêmes* (proposition 73).

25 Il montre sur la vraie liberté, que celle-ci se rapporte à la force d'âme (dans le scolie de la même proposition) et dit que *l'homme fort ne hait personne, ne s'irrite contre personne, ne jalouse personne, ne s'indigne de personne, ne méprise personne et s'enorgueillit le moins du monde*.

26 Dans la cinquième partie il entreprend de démontrer qu'à travers l'intellect ou à travers la pure connaissance intellectuelle et adéquate que nous acquérons de Dieu et des choses, nous venons à bout de nos

pravos affectus superare, & inde [8]*summam quæ dari potest, Mentis Acquiscentiam, ut & Dei* [9]*amorem æternum oriri*, & denique *in* [10]*constanti hoc, & æterno erga Deum amore nostrem salutem, seu beatitudinem, seu Libertatem consistere*.

27 Hæc sunt præcipua eorum, quæ philosophus noster de recta vivendi ratione, summoque hominis Bono a Ratione dictari demonstrat. Si hæc cum iis, quæ Servator nostri Jesus Christus, ejusque Apostoli docuerunt, comparentur, non tantum summa inter ea deprenhendetur convenientia ; sed & perspicietur, quæ ratio præscribit, eadem plane esse cum iis, quæ ipsi tradidere ; quin videbit dogmata Moralia Religionis Christianæ in iis perfect contineri : quidquid enim Servator noster, & Apostoli docuerunt [11] summatim in hoc comprehenditur, Deum scilicet supra omnia, proximum vero, ut se ipsum, esse diligendum ; imo uendem Dei, & proximi amorem in eo, quod Auctor noster demonstrat, a ratione præscribi, manifestum est.

28 Ex jam dictis clare patet, qua de causa Apostolus ad Rom. 12. vers. I. christianam religionem dicat esse rationalem : quia nimirum Ratio eam præscribit, eaque ratione fundatur. Erasmus in suis ad hunc locum Annotationibus notat, Originem ea, quorum ratio potest reddi, vocasse rationalem religionem, & addit Theophyllactum affirmare, omnes nostras actiones juxta rationis præscriptum perficiendas esse, cui etiam Erasmus subscribit.

29 Regenerationem, sine qua nemo in regnum Dei intrare potest, includi in Dei Amore, qui (demonstrante id ipsum nostro philosopho) ex cognitione Dei intellectuali oritur, manifesto videre est ex iis, quæ apostolus Johannes in I epistola cap. 4. vers. 7. 16. 17. 18. comparatis cum vers. 20. 21. de amore testatur. Præterea regenerationem consistere in victoria, quam in malos affectus obtinemus,& in terrenarum, & vanarum Cupiditatum mortificatione, quæ naturaliter in nobis inveniuntur ; & e contrario in bonarum, sive talium Cupiditatum acquisitione, quæ id tantummodo, quod Verum, & Bonum est, spectant, ut & in acquisitione Dei Amoris, Pacis, vel veræ animi Acquiescentiæ, Lætitiæ, Veritatis, Justitiæ (quæ constans, æternaque suum cuique attribuendi est voluntas)

affects mauvais et que *de là*[12] *naît la plus profonde sérénité de l'esprit qui peut se trouver, comme aussi*[13] *l'amour éternel de Dieu* et enfin[14] que *notre salut, ou béatitude ou liberté, consiste en ce constant et éternel amour envers Dieu.*

27 Ces préceptes, sur la droite façon de vivre et le bien suprême de l'homme, sont de ceux que notre philosophe démontre être prescrits par la raison. Si ceux-ci sont comparés avec ceux qu'ont enseigné notre Sauveur Jésus Christ et ses apôtres, non seulement sera trouvé entre eux une très grande harmonie, mais sera observé aussi que ceux que la raison prescrit, sont absolument les mêmes que ceux qu'eux-mêmes enseignent ; bien plus, il verra que les dogmes moraux de la religion chrétienne sont parfaitement contenus en eux : tout ce que notre Sauveur en effet et les Apôtres ont enseigné est appréhendé, pour le dire succinctement[15] de ce que Dieu doit être aimé par-dessus tout, et le prochain en vérité comme soi-même ; bien plus il est manifeste, dans ce que notre auteur démontre, que le même amour de Dieu et du prochain est prescrit par la raison.

28 De ce qui a déjà été dit, est parfaitement visible pour quelle raison l'Apôtre dit aux Romains en 12 v. 1, que la religion chrétienne est rationnelle : assurément parce que la raison la prescrira et qu'elle est fondée sur la raison. Érasme note dans ses commentaires à cet endroit qu'Origène a appelé religion rationnelle, ce dont la raison peut être rendue, et il ajoute que Théophylacte affirme que toutes nos actions doivent se faire entièrement selon la prescription de la raison, ce à quoi Érasme souscrit.

29 Que la régénération sans laquelle personne ne peut entrer dans le règne de Dieu, est incluse dans l'amour de Dieu qui naît de la connaissance intellectuelle de Dieu (cela même est démontré par notre philosophe), est manifestement à comprendre de ce dont témoigne l'apôtre Jean dans la lettre I, 4 versets 7. 16. 17. 18. réunis avec les v. 20 et 21, sur l'amour. En outre la régénération consiste dans la victoire que nous obtenons sur les affects mauvais et dans la réparation des désirs terrestres et vains qui se trouvent naturellement en nous ; et au contraire dans l'acquisition des biens autrement dit de ces désirs qui ne regardent que ce qui est vrai et bon, comme aussi dans l'acquisition de l'amour de Dieu, de la paix ou vraie sérénité de l'âme, de la joie, de la vérité, de la justice (qui est la volonté constante et éternelle d'attribuer à chacun

& Benignitatis, &c. quæ prout Philosophus noster evincit, sunt necessarii fructus intellectus. Hoc, inquam, manifestum est ex iis, quæ apostolus in Epistola ad Ephes. 4. vers. 22. 23. & 24. ad Coloss. 3. vers. 9. 10. de vetere, & Novo Homine, & in ea ad Rom. cap. 8. a vers. 5. ad 15. nec non ad Gal. 5. vers. 16. ad finem usque, de imperio Spiritus in carnem dicit.

30 Quod veritatem rei, ad salutem scitu necessariæ, pro viribus conari intelligere, purasque intellectuales nancisci perceptiones, ac secundum eas agere, hoc est, juxta rationis dictamen vivere, neque cum Sacra Scriptura, neque cum Religionis Christianæ fundamentis (quod a multis creditur, qui tantum litera, non autem spiritu, seu ratione ducuntur) pugnet ; sed magnam partem cum utrisque conveniat, id *primo* ex iis [16]Scripturæ locis elucet, in quibus Meditatio & acquisitio veritatis, & [17]sapientiæ et Notitiæ intelligitur, atque commendatur, nec non ex iis, in quibus Sapientia, Notitia, & Intelligentia, ut actionum salutiferarum causæ statuuntur. Quis enim inficias ibit, hujus notitiæ, hujus intelligentiæ, &c. objectum dogmata salutis esse, seu id, quod ad salutem obtinendam necessario sciendum est ? Sed & cui rei tam meditatio, quam acquisitio veritatis, intellectus &c. inservit, si nostrum non fit juxta ejus dictamen tam vivere, quam operari ?

31 Nec putandum est vocabulis Veritatis, Sapientiæ, Notitiæ &c. in Sacra Scriptura cognitionem aut animi assensum, litera, vel Scripturæ testimonio nixam denotari : tum enim magna revera denotaretur inscitia, cum in iis tantum locum haberet, qui omni Veritate, Sapientia, &c. destituuntur.

32 Secundo autem, qui fieri potest, ut pure intellectuales, & adæquata ideas de articulis, ad salutem scitu necessariis, habere, & juxta eas ex dictamine rationis vivere, & agere, non conveniret cum christianæ religionis fundamentis ? quum *primo* Sacræ Literæ, omnibus Christianis concedentibus, quæ documenta invicem contraria continere nequeunt, multis in locis id doceant, ut modo ostensum :

sien) et de la bienveillance etc. désirs nécessaires qui, comme le prouve notre philosophe, sont le fruit de l'intellect. Cela, dis-je, est manifeste de ce que l'apôtre, dans l'épître aux Éphésiens (4, v. 22. 23. et 24), aux Colossiens (3, v. 9 et 10) sur l'homme ancien et l'homme nouveau, et celle aux Romains (8 v. 5 à 15) aux Galates 5 (seulement du v. 16 jusqu'à la fin), dit sur le pouvoir de l'Esprit sur la chair.

30 Et essayer, dans l'intérêt de ses forces, de comprendre la vérité de la chose nécessaire à connaître pour son salut, et obtenir des perceptions intellectuelles pures et aussi agir d'après ces dernières, c'est-à-dire vivre sous la dictée de la raison, ne s'oppose ni à l'Écriture Sacrée ni aux fondements de la Religion Chrétienne (ce que beaucoup croient, qui sont guidés seulement par sa lettre non toutefois par son esprit autrement dit la raison), mais convient en grande partie avec l'une et l'autre ; cela transparaît d'abord de ces passages de l'Écriture[18] dans lesquels la méditation et l'acquisition de la vérité est comprise et recommandée au moyen de la science[19] et du savoir, et de ces seuls passages dans lesquels la science, le savoir et l'intelligence sont établis comme les causes des actions salvatrices. Qui ira en effet contre le fait que l'objet de ce savoir, de cette intelligence etc. sont les dogmes du salut autrement dit ce qui doit nécessairement être su pour obtenir le salut ? Mais à quelle chose aussi serviraient tant la méditation que l'acquisition de la vérité, de l'intellect etc., si tant notre vivre que notre agir ne se faisaient selon cette dictée ?

31 Et il ne faut pas penser que dans l'Écriture Sacrée par les mots de vérité, science, savoir etc. soit indiqués la connaissance ou l'acquiescement de l'âme fondé sur la lettre ou le témoignage de l'Écriture : car alors en vérité serait indiquée une grande ignorance, comme a lieu seulement en ceux qui sont trompés par toute vérité, science etc.

32 Deuxièmement, comment pourtant pourrait-il se faire que d'avoir des idées purement intellectuelles et adéquates sur les points nécessaires à connaître pour le salut et selon elles, vivre et agir sous la dictée de la raison, ne convienne pas avec les fondements de la religion chrétienne ? quand *premièrement,* les Lettres Sacrées, qui ne peuvent pas contenir des leçons contraires les unes aux autres, enseignent en beaucoup d'endroit, tous les chrétiens en conviennent, ce qui vient d'être montré

deinde quum Novum foedus, quod Deus per Christum instituit, cujusque [20]Christus est Mediator, in hoc consistat, quod Deus suas leges, quas [21]tabulis insculptas Isrælitis notas fecerat, mentibus hominum inscribat, hoc est, efficiat, ut istarum legum sensum intelligant : sed *tertio*, quum hujus foederis ministri non ducantur perliteram, seu scripturam, quemadmodum ii, qui [22]ministrarunt sub Veteri foedere ; sed per [23]spiritum, hoc est, per intellectum, prout ex primo, nec non ex testimonio Johannis cap. 5. Vers. 6. & alibi patet. Manifestum ergo est, ea cum fundamentis Christianæ Religionis concordare.

33 Quia vero id, quod hic de Novo foedere, sive de Religione Christiana demonstratum est, multum differt ab eo, quod plerumque de eo vulgus credit ; & quia præjudicia, quibus ii laborant, qui aliam hac in re fovent sententiam, in causa essent, quod hisce pauci assensum præberent, quædam notatu digna Scripturæ Testimonia proferenda sunt, unde liquido appareat munus Christi Salvatoris nostri, & Finem, ob quem in mundum venit, primarium fuisse homines hanc docere notitiam, ne cæcorum ritu, sicut Judæi per Legem, mandatumve ; sed per lumen cognitionis ducerentur.

34 Primum ergo Testimonium est Johannis Baptistæ in Evangelio Johannis cap. I. vers. 17. Quod sic habet, *Lex, per Mosen est data, gratia & veritas per Christum facta est* ; hoc est, Moses instituit, ut per Legem, vel præceptum ducerentur homines, & vi Legis, vel præcepti operarentur ; Christus vero docuit, ut per [24]lumen Gratiæ, ac Veritatis ducerentur, viverent, & agerent.

35 Alterum Testimonium est ipsius Servatoris, qui roganti Pilato, num rex esset, ita Johan. Cap. 18. Vers. 37. ex Syriaca Tremelli versione, & cap. 17. vsers. 17. inverso repondit : *ad hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, ut testare de veritate* ; nempe, hanc veritatem Dei Rationem, vel intellectum esse.

36 Utor vocula *Rationis*, non autem *Verbi* ; sic enim Originale, & Græcum vocabulum [25]*λόγος* plerumque vertitur, & eo Apostolus Johannes filium Dei innuit : *primo*, quia testibus Erasmo in Annotationibus suis

à l'instant ; *ensuite* quand la nouvelle alliance que Dieu a instituée à travers le Christ, et dont le Christ[26] est médiateur, consiste en ce que Dieu a inscrit dans les esprits des hommes ses lois qu'il a faites, et qui sont notées gravées sur les tables[27] des Israélites, c'est-à-dire, a fait en sorte que ces derniers comprennent le sens des lois ; quoi qu'il en soit *troisièmement*, quand les ministres de cette alliance ainsi que ceux qui administraient[28] sous l'Ancienne alliance, ne sont pas conduits par la lettre ou l'Écriture mais par l'esprit[29], c'est-à-dire par l'intellect, dans la mesure où cela est visible à partir du premièrement et tout autant du témoignage de Jean 5 v. 6, et en d'autres endroits. Il est donc manifeste que cela est en accord avec la Religion Chrétienne.

33 Parce qu'en vérité ce qui est démontré ici sur la Nouvelle alliance autrement dit sur la Religion Chrétienne, diffère beaucoup de ce que l'on croit ordinairement, et parce que les préjugés dont souffrent ceux qui sont sur ce point en faveur d'une autre opinion, sont cause que peu les approuvent, il faut rapporter certains témoignages de l'Écriture dignes d'être connus, d'où apparaît nettement que le don du Christ notre sauveur et la fin pour laquelle il est venu au monde, fut avant tout d'enseigner aux hommes ce savoir, pour qu'ils ne soient pas conduits par un rite d'aveugles, comme les juifs par la Loi et un mandat, mais par la lumière de la connaissance.

34 Le premier témoignage donc est de Jean le Baptiste dans l'évangile de Jean I v. 17. qui tient ainsi : la loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité ont été faites par le Christ, c'est-à-dire que Moïse a institué que les hommes soient conduits par une loi ou un précepte, et qu'ils agissent par la force de la loi ou du précepte, le Christ en vérité enseigne qu'ils soient conduits, vivent et agissent à travers la lumière[30] de la grâce et de la vérité.

35 Un autre témoignage vient du sauveur lui-même qui, Pilate lui ayant demandé s'il était roi (ainsi Jean 18 v. 37 à partir de la version syriaque de Tremellius, et 17 v. 17), répondit en retour : *pour cela je suis né et pour cela je suis venu au monde, pour témoigner sur la vérité* ; cette vérité n'est-ce pas est la raison ou l'intellect de Dieu.

36 J'utilise le mot de *raison* et non de *verbe* ; ainsi en effet est à l'origine traduit le plus souvent le mot grec *λόγος*[31], et par lui l'apôtre Jean indique le fils de Dieu, *premièrement*, parce que le mot *λόγος*, le témoignage s'en trouve chez Érasme dans ses Annotations au chapitre

ad vers. 1 cap. 1 Evangeli Johannis, aliisque linguarum peritis vox *λόγος* multo melius per *Rationem*, quam per *Verbum* exprimitur : *deinde*, quia id, quod Johannes de voce *λόγος* pronunciat, optime de *Ratione* interna, vel de intellectu, nullatenus vero de verbo, vel verbis intelligi, aut iis applicari potest. *Hæc Ratio in initio apud Deum*, quin *ipsa Deus fuit*, hoc est de divina Natura participavit ; *sine hac nihil eorum, quæ facta sunt, facta fuerunt, in hac fuit vita, & hæc vita fuit lumen hominum* intellectuale teste Johanne in Evangelio cap. 1. Vers. 1. 2. 3. 4.

37 Quem latet, internam Dei rationem, seu intellectum non differre ab ipso Deo, & ideo in principio apud Deum, ipsamque Deum fuisse, vel essentiæ divinæ fuisse participem ? quis inficiatur, sine ejus oper nihil factum esse, & denique hominum mentem a Mente divina admirabili luce illustrari ? Quod autem hæc de *verbo*, vel *verbis* ore prolatis, quæ, in se considerata, non nisi aëri sunt motus, intelligi nequeant, videtur adeo manifestum esse, ut supervacaneum foret, id rationibus evincere. Et quamvis Erasmus voce *λόγος* , quam *rationem* interpretatur, non *internam*, sed externam potius *rationem* intellexerit, quia tamen cum aliis linguarum peritis expresse testatur, vocem *λόγος* apud Græcos quoque internam rationem significare, nihil impedit, quo minus hoc sensu sumatur.

38 Christus porro de Veritate testatur, quod *sanctificet* Johan. 17. vers. 17. 19. quod *regeneret* Joh. 3. vers. 5. 6. Tit. 3. vers. 5. comparat, cum I Johan. 5. vers. 6. quod hominem revera *liberum reddat*, Johan. 8. vers. 31. 32. quod per illam *in omnem veritatem ducamur*, Johan. cap. 14. vers. 26. & cap. 15. vers. 16. & cap. 16. vers. 13. quod per eam solam *ad Deus accedamus*, Joh. 14. Vers. 6. comparat. cum I Cor. cap. 1. vers. 24. & denique quod nihil omnino sine ea possimus facere, quod ad salutem requiritur, Johan. 15. vers. 3. 4. 5. comparat. cum Johan. 14. Vers. 6. in quo loco id, quod de ipso Christus dicit, se nempe *esse veritatem*, necessario eo sensu accipiendum est, quemadmodum sumitur eo in loco, in quo Salomon affirmat se intellectum, & æternam sapientiam esse.

39 Quod id, quod Christus Matth. 5. Vers. 17. 18. expressis verbis indicet, *se non venisse, ut Legem destruat, sed ut*

1 v. 1 de l'évangile de Jean, et aussi chez certains très qualifiés dans les langues, est beaucoup mieux rendu par le mot *raison* que par le mot *verbe* ; *ensuite* parce que ce que Jean fait connaître par le mot *λόγος*, peut beaucoup mieux se comprendre à travers la *raison* interne ou l'intellect, et leur être appliqué, mais en aucune manière en vérité à travers un verbe ou à travers un discours. *Cette raison fut auprès de Dieu dès le commencement*, que dis-je, *elle fut Dieu précisément*, c'est-à-dire participa de la nature divine ; *sans elle rien de ce qui a été fait n'eut été fait, en elle fut la vie et cette vie fut la lumière des hommes* atteste Jean, par l'intellect, dans l'évangile 1 v. 1. 2. 3. 4.

37 Qui ignore que la raison interne de Dieu autrement dit l'intellect ne diffère pas de Dieu lui-même, et pour cela qu'elle ne fût auprès de Dieu au commencement et ne fût Dieu même, ou qu'elle n'ait participé de l'essence divine ? qui n'est pénétré de ce que sans son œuvre rien n'eût été fait et que l'esprit des hommes enfin n'eût pas été illuminé par l'esprit divin, admirable lumière ? Toutefois que ne puissent être compris ce *verbe* ou ces *discours* portés par la bouche, mots qui considérés en eux-mêmes ne sont que des mouvements de l'air, semble être à ce point manifeste qu'il est superflu d'en convaincre par des raisons. Et bien qu'Érasme par le mot *λόγος* qu'il a interprété comme la *raison,* ait plutôt entendu *raison* non *intérieure* mais extérieure*,* comme toutefois avec d'autres experts en langues est attesté expressément que le mot *λόγος* signifie aussi auprès des Grecs la raison intérieure, rien n'empèche qu'il soit moins pris en ce sens.

38 Le Christ en outre témoigne de la vérité, elle *sanctifie*, dit Jean (Jean 17 v. 17. 19), elle *régénère* (Jean 3 v. 5. 6. Tite 3 v. 5 réuni[32] avec Jean I, 5 v. 6), elle *rend* l'homme vraiment *libre* (Jean 8 v. 31. 32), par elle *nous sommes conduits en toute vérité* (Jean chp. 14 v. 26, chp. 15 v. 16 et chp. 16 v. 13), par elle seule *nous accédons à Dieu* (Jean 14 v. 6 réuni avec Corinthiens I, chp. 1 v. 24), et enfin sans elle nous ne pouvons absolument rien faire, qui soit requis pour le salut (Jean 15 v. 3. 4. 5. réunis avec Jean 14 verset 6), en tel lieu, ce que le Christ dit de lui-même qu'il *est* n'est-ce pas *la vérité*, doit nécessairement être saisi en ce même sens qu'est pris en son lieu que Salomon affirme qu'il est l'intellect et la sagesse éternelle.

39 Quant à ce que le Christ indique par des mots explicites en Matthieu (5 v. 17. 18), *qu'il n'est pas venu pour détruire la Loi mais pour la*

compleat, & affirmet fore, *ut coelum, & terra citius transeant, quam vel jota*, (minima Alphabeti litera) *de lege*, minime cum Christi, vel Johannis testimonio pugnat, is percipiet, qui attendit, primo obligationem agendi, quod Lex jubet, & id, quo ii, qui sub Lege sunt, ad obedientiam ei præstandam instigantur, duas res valde diversas esse. Secundo hanc obligationem non minus in iis locum habere, & ad eos spectare, quibus lumen Gratiæ, & Veritatis illuxit, & ex rei cognitione mandata Legis exequuntur, quam in iis, qui ex Legis præscripto vivunt, & ex solo ejus mandato eadem præstant : hinc enim facile intelligere est, Jesum Christum de hac tantum obligatione hoc in loco, non vero de Vita juxta Legem instituenda loqui.

40 Hæc tamen clarius percipiuntur ex iis, quæ ab Apostolo de Lege Dei traduntur ; nimirum quod *per Christum a Lege liberemur, & redimamur,* Rom. 7. vers. 6. cap. 8. vers. 2 & Gal. 4 vers. 5. quod per *Christi corpus Lex nobis fit mortua,* Rom. 7. vers. 4. 6. Gal. 2. vers. 19. quod *Lex tum desinat, quando venit fides,* Gal. 3. vers. 23. 24. 25. quod *ministerium literæ aboleatur*, 2 Cor. 3. vers. 7. 11. & Hebr. 7. vers. 16. 18. quod ii, qui *sunt sub gratia*, non sint *sub Lege*, Rom. 6. vers. 14. 15. & denique quod *Lex justis non sit posita* I Tim. 1. vers. 9. Gal. 5. vers. 22. 23. Quonima vero ex allegatis locis planum est, Apostolum non modo de Lege Ceremoniali, sed speciatim de Lege Morali loqui, hæc non possunt intelligi, uti indubitate ex ipsius Servatoris explicatione, Apostolique testimonio ad Romanos cap. 8. vers. 3. 4. & cap. 13. vers 8. 9. 10. & alibi apparet, de obligatione ea, quam Lex præscribit : sed duntaxat de vita, & operibus secundum Legem, instituendis capienda sunt.

41 Tertium, & ultimum Testimonium est Apostoli Pauli in Epistola ad Ephes. Cap. 4 vers. 11. 12. 13. collatis cum vers. 14. & 15. Christus *dedit alios quidem Apostolos, alios vero Prophetas, alios autem Evangelistas, alios autem Pastores et Doctores, ad perfectionem Sanctorum, & ad opus Ministerii, ad ædificationem Corporis Christi. Donec perveniamus nos omnes ad unitatem fidei, & agnitionis filii Dei in Virum Adultum, ad mensuram plenæ staturæ Christi.* Nam quis neget Paulum docere, Christum dedisse Apostolos, Prophetas, &c.

parachever, et qu'il affirme que *le ciel et le terre passeront plus vite qu'un iota de la loi* (la plus petite lettre de l'alphabet), que cela s'oppose le moins du monde au témoignage du Christ ou de Jean, le percevra celui qui prend garde *premièrement* au fait que l'obligation d'agir, qu'ordonne la Loi et ce par quoi ceux qui sont sous la Loi sont incités à lui devoir obéissance, sont deux choses très différentes. *Deuxièmement* que cette obligation ne regarde pas moins ceux chez qui luit la lumière de la Grâce et de la Vérité et qui exécutent les mandats de la Loi de la connaissance de la chose et n'a pas moins lieu chez eux, que chez ceux qui vivent à partir de la prescription de la Loi et qui de son seul mandat doivent obéissance à cette même Loi : car de là est facilement compris que Jésus Christ en ce lieu, parle seulement de cette obligation et non de la vie qui devrait être instituée selon la Loi.

40 Cela est cependant plus clairement perçu de ce qui est enseigné par l'apôtre sur la Loi de Dieu, assurément que *par le Christ nous serons libérés de la Loi et serons rachetés* (Romains 7 v. 6. Chapitre 8 v. 2 et Galates 4 v. 5), *qu'à travers le corps du Christ la Loi pour nous est morte* (Romains 7 v. 4. 6. Galates 2 v. 19), *que la Loi alors cesse quand vient la foi* (Galates 3 v. 23. 24. 25), que le *ministère de la lettre est aboli* (2 Corinthiens 3 v. 7. 11 et Hébreux 7 v. 16. 18), que ceux qui *sont sous la grâce* ne sont pas *sous la Loi* (Romains 6 v. 14. 15), et enfin que *la Loi n'est pas déposée pour les justes* (I Timothée 1 v. 9, Galates 5 v. 22. 23). Puisque des points cités il est clair en vérité que l'Apôtre non seulement parle de la Loi cérémoniale, mais spécialement de la Loi morale, et, comme il apparaît indubitablement de l'explication du Sauveur en personne et du témoignage des Apôtres aux Romains (8 v. 3. 4. et 13 v. 8. 9. 10) et à d'autres endroits, cela ne peut pas être compris de cette obligation que la Loi prescrira, mais doit être saisi seulement de la vie et de l'institution des œuvres selon la Loi.

41 Le troisième et dernier témoignage est de l'apôtre Paul dans l'épître aux Éphèsiens (4 v. 11. 12. 13 réunis avec les v. 14 et 15). Le Christ *dépêcha en effet les uns Apôtres, les autres en vérité Prophètes et d'autres Évangélistes, d'autres encore Pasteurs et Docteurs, pour la perfection des Saints et pour l'œuvre du Ministère en vue de l'édification du Corps du Christ, jusqu'à ce que tous nous parvenions à l'unité de la foi et de la reconnaissance du fils de Dieu dans l'Homme se Fortifiant, à la mesure de la pleine stature du Christ*. Car qui niera que Paul enseigne que le Christ a dépéché des Apôtres, Prophètes etc.

in eum finem, ut nos omnes cognosceremus, quemadmodum Christus cognovit ; quin ut ad magnam scientiæ *Christi* mensuram perveniremus ? Quis dubitet eorum laborem, opusque Ministerii eo spectasse, ut homines tanta Scientia imbuerent ? Quis denique renuat per eam scientiam, ejusve acquisitionem Sanctorum perfectionem effici, & ita Christi corpus ædificari ?

42 Manifestum porro est, quod cognitio de nostro Servatore, & consequenter talis, qualem omnibus apprecatur, Veritatis, seu pure intellectualis de Deo, ejusque Voluntate sit cognitio ; non vero ea, quæ Authoritate, vel externo nititur Testimonio. Atque hoc patet primo inde, quod Jesus Christus Patris sui voluntatem, seu veritatem salvificæ doctrinæ, quam ipse prædicavit, intellexit, quodque ejusmodi Scientia, quæ externo firmatur testimonio, in eo locum nullum habuit. Secundo quatenus rei ad salutem scitu necessariæ cognitione imbuimur, quæ externo nititur testimonio, non pervenimus ad unitatem fidei, quod scilicet inter nos, & cum *Christo unum* sumus, *quemadmodum ille cum Patre unum* est Johan. 17. vers. 21. 22. 23. Gal. 3. vers. 28. neque ad firmitatem, Ephes. 4. vers. 14. quam Apostolus flagitat, quamque, ut necessariam sequelam, ex cognitione Christi profluentem, statuit : sed quatenus ejus rei veritatem percipimus. Sed & jam demonstrata, fiunt quoque ex vers. 15. plana.

43 Plura, quam hæc tria, possent produci Testimonia, quibus ea, quæ hic demonstranda sunt, non minori efficacia confirmantur : verum ne nimis insistatur rei, ex Sacris literis tam manifestæ, hoc duntaxat dicendum, præcipuum, quod Scriptura de fide salivifica testatur, sine qua, ut omnes Christiani concedunt, nemo Christianus evadit, niti penitus spirituali, sive mera intellectuali cognitione ; quin id de ea solumodo & posse, & debere intelligi, quod ea sit *fides Dei*, Rom. C. 3. vers. 3. *fides Jesu Christi*, Rom. 3. vers. 22. 26. Gal. 2. vers. 16. cap. 3. vers. 22. Philip. 3. vers. 9. *filii Dei*, Galat. c. 2. vers. 20. (in Deo enim, ut quivis novit, cui Deus innotuit, non alia, quam intellectualis tantum cognitio locum habet ;

à seule fin que tous nous connaissions, de la même manière que le Christ a connu, la vaste mesure de la science du Christ, bien plus, que nous n'y parvenions ? Qui doutera que leur labeur et que l'œuvre du Ministère n'aient eu en vue que les hommes par là s'imbibent de tant de Science ? Qui peut enfin penser qu'à travers cette science et son acquisition ne soit faite la perfection des Saints et ne soit ainsi édifié le corps du Christ ?

42 En outre est manifeste que la connaissance de notre Sauveur et en conséquence cette Vérité que tous invoquent, ou Vérité purement intellectuelle de Dieu, est par sa Volonté connaissance, mais non cette connaissance qui s'appuie sur l'Autorité ou le Témoignage extérieur. Et à cet endroit est visible de là, premièrement, que Jésus Christ comprit de son Père la volonté, autrement dit la vérité de la doctrine qui procure le salut que lui-même a préchée, et que de cette manière la Science qui s'affermit d'un témoignage extérieur, n'eut aucune place en lui. Deuxièmement ce n'est pas en tant que nous sommes imprégnés de la connaissance de la chose nécessaire à connaître pour le salut qui s'appuie sur un témoignage extérieur que nous parvenons à l'unité de la foi, à savoir qu'entre nous, et avec *le Christ nous sommes un, de la même manière qu'il est un avec le Père* (Jean 17 v. 21. 22. 23, Galates 3 v. 28), ni ne parvenons (Ephèsiens 4 v. 14) à la fermeté que demande avec insistance l'Apôtre et qu'il a statuée comme suite nécessaire découlant de la connaissance du Christ, mais en tant que nous percevons la vérité de la chose. Mais cela déjà aussi pleinement démontré, se fait voir encore du v. 15.

43 Un plus grand nombre de témoignages que ces trois pourraient être produits d'où, ce qui doit être démontré ici, serait confirmé avec une non moindre efficacité : en vérité pour ne pas insister outre mesure sur une chose si manifeste à partir des lettres sacrées, il faut seulement dire principalement ceci, que, de la foi qui procure le salut, sans laquelle, comme le concèdent tous les chrétiens, personne ne se sauve chrétien, l'Écriture dit de s'appuyer à fond sur la connaissance spirituelle autrement dit sur la connaissance intellectuelle pure ; bien plus, de cette foi seule peut et doit être compris qu'elle est *foi de Dieu* (Romains 3 v. 3) *foi de Jésus Christ* (Romains 3 v. 22. 26, Galates 2 v. 16, 3 v. 22, Philippiens 3 v. 9), *du fils de Dieu* (Galates 2 v. 20) - en Dieu en effet, comme il est connu de quiconque à qui Dieu s'est fait connaître, ne se tient aucune autre connaissance que la seule connaissance intellec-

Christus autem veritatem doctrinæ salutis, quam prædicavit, intellexit) ipsa *Veritas*, 2 Thess. cap. 2. vers.13. I Timoth. 2. vers. 7. *Cognitio veritatis*, Tit. 1. vers. 1. Johan. 17. vers. 3. *Sapientia*, Actor. 6. vers. 5. 8. collat. cum vers. 10. Rom. 10. vers. 8. comparat. cum I Cor.cap. 1 vers. 24. 2 Cor. vers. 16. *Spiritus* 2 Cor. 4. vers. 13. *Fructus Spiritus* I Cor.cap. 12. vers. 9. Gal. 5. vers. 22. *Verbum*, Rom. 10. vers. 8. quo notitiam rei ad salutem scitu necessariæ non externe, sed interne in animo consequimur ; *Testimonium Dei,quod testificatur in nobis de filio suo*, I Johan. 5. vers. 10. *Donum*, Rom.12. vers. 3. Ephes. 2. vers. 8. *Opus Dei*, John. cap. 6. vers. 29. quo *Charitas*, Gal. 5. vers. 6. & nostra *Regeneratio*, vel *Spiritualis vivificatio*, & *salus*, Coloss. 2. vers. 12. I Petr.cap. 1. vers. 5. I Joh. 5. vers. 4. Efficaciter perficitur ;

44 *alia Lex* Rom. 3. vers. 27. Galat. 3. vers. 11. 12. seu aliud vitæ exemplar, quam vel Legis, vel mandati ; id, quo Sacri Codicis sensus eruendus, & res in eo contentæ noscendæ sunt, 2 Timoth.3. vers. 15. id, quod perfectam continet certitudinem, Hebr. cap. 10. vers. 22. & cap. 11. vers. 1. Ephes. 6. vers. 16. Coloss. 2. vers. 5. & absolute omnem excludit dubitationem, Matth. 21. vers. 21 Rom. 14. vers. 23. Jacob. 1. vers. 6. & denique quo *Lex stabilitur*, Rom.3. vers. 31. (vocabula Lex hoc loco denotat obligationem faciendi Legis mandatum ; non vero juxta Legem vivendi, & operandi Rationem) & quo Dei justificatio tantummodo datur, quæ neque per *Legem*, Gal. 3. vers. 11. 21. Philip. 3. vers. 9. neque ex *Legis operibus*, Rom. 3. vers. 21. 28. cap. 9. vers. 31. 32. Gal. 2. vers. 16. obtineri potest, quæque per Legem, & Prophetas, hoc est, per Sacras Literas testimonium accepit, & sine Lege, hoc est, absque Scriptura revelata fuit, Rom. 3. vers. 31.

45 Quæ Lex, & Prophetæ testantur, & sine Lege, aut Scriptura manifestantur : (hæc etenim sibi invicem contrariari videntur, multique percipere non potuerunt) ea proprie sunt, quæ non nisi Spiritu, seu puro itellectu intelleguntur. Hujus generis sunt, verbi causa, Dei filius, hoc est, Dei *λόγος*, seu Dei Sapientia, Veritas, Justitia ante memorata, quia præstantissimuus animi Habitus est ; & generatim Rerum Essentiæ. Nam quoniam S. Scriptura de iis testatur,

tuelle ; et le Christ a compris la vérité de la doctrine du salut qu'il a prêchée, qu'elle est *la Vérité* précisément (II Thessaloniciens 2. vers.13. I Timothée 2 v. 7) , la *Connaissance de la vérité* (Tite 1 v. 1, Jean 17 v. 3) , la *Sagesse* (Actes 6 v. 5. 8, associés avec le v. 10, Romains 10 v. 8 réuni avec I Corinthiens 1 v. 24, 2 v. 16), l'*Esprit* (II Corinthiens 4 v. 13) le *Fruit de l'Esprit* (I Corinthiens 12 v. 9, Galates 5 v. 22), le *Verbe* (Romains 10 v. 8) d'où la connaissance de la chose nécessaire à connaître pour le salut, nous la poursuivons non de l'extérieur, mais de l'intérieur de l'âme), le *Témoignage de Dieu sur son fils qu'il a déposé en nous* (I Jean 5 v. 10), le *Don* (Romains 12 v. 3, Éphèses 2 v. 8) l'*Œuvre de Dieu* (Jean 6 v. 29) par laquelle sont efficacement parachevés la *Charité* (Galates 5 v. 6) notre *Régénération* ou *vivification Spirituelle* et le *salut* (Colossiens 2 v. 12, I Pierre 1 v. 5, I Jean 5 v. 4) ;

44 la vérité de la doctrine du salut est *une autre Loi* (Romains 3 v. 27, Galates 3, v. 11. 12) autrement dit un autre modèle de vie que celui de la Loi ou du mandat, modèle d'où doivent être arraché le sens du Code Sacré et reconnues les choses qu'il contient (II Timothée 3 v. 15), modèle qui contient la certitude parfaite (Hébreux 10 v. 22 et 11 v. 1, Éphèses 6 v. 16, Colosses 2 v. 5) et qui exclut absolument tout doute (Matthieu 21 v. 21, Romains 14 v. 23, Jacob 1 v. 6), et enfin d'où *est consolidée la Loi* (Romains 3 v. 31) (la parole Loi à cet endroit signifie l'obligation d'exécuter le mandat de la Loi, pas vraiment la Raison de vivre et d'œuvrer selon la Loi) et le modèle d'où est donnée la justification seule de Dieu qui ne peut être obtenue ni par *la Loi* (Galates 3 v. 11. 21, Philippiens 3 v. 9) ni par *les œuvres de la Loi* (Romains 3 v. 21. 28, 9 v. 31. 32, Galates 2v. 16) et qui a été attestée à travers la Loi et les Prophètes, c'est-à-dire à travers les Lettres Sacrées et qui a été révélée sans la Loi c'est-à-dire sans l'Écriture (Romains 3 v. 31).

45 Ce que la Loi et les Prophètes affirment et qui se manifestent sans la Loi ou plutôt sans l'Écriture (cela semble être en effet une contradiction interne et beaucoup n'ont pu le percevoir) c'est justement ce qui se comprend par le seul Esprit autrement dit l'intellect pur. De ce genre sont par exemple, le fils de Dieu, c'est-à-dire le *λόγος* de Dieu autrement dit de Dieu, la Sagesse, la Vérité, la Justice remémorées plus haut parce qu'elles sont l'habit le plus distingué de l'âme, et de manière générale l'Essence des choses. Car puisque l'Écriture Sacrée affirme cela et que cela ne peut pas être reconnu du témoignage de l'Écriture

& ea ex Sacræ Scrituræ testimo

nio cognosci nequeunt, præter externum Scripturæ, insuper *Revelatio* (loquor cum Scriptura) vel internum Spiritus testimonium requiritur.

46 Hæc sola fuit ratio, quod postquam Jesus Christus & discipulis, & Judæis omnem Patris sui voluntatem aperuisset externis verbis, iis præterea dicat, quod *nemo ad se potest venire, nisi ei a Patre datum fuerit*, John. 6. Vers. 65. quod, quo ad se veniant, necesse sit, ut *a Deo audiverint, & ab eo didicerint*, Joh. 6. vers. 44. 45. cap. 5 vers. 37. cap. 8. vers 43. 47. quod *Spiritus veritatis* ubi venisset, eos *omnia doceret*, de *se testimonium perhiberet*, eosque in *omnem duceret veritatem*, Joh. 14. vers. 16. 17. 26. cap. 15. vers. 26 . cap. 6. vers. 13.

47 Hæc quoque fuit ratio, quod Apostolus, postquam Ephesiis & Colossensibus, tamscriptis, quam verbis *omne Dei Consilium* ita annunciasset, *ut nihil subticuerit*, Actor. 20. Vers. 17. Ad 27. Ephesiis adhuc precetur, *ut Deus ipsis det Spiritum Sapientiæ, & Revelationis in ipsius* (Dei nempe) *agnitione*, ut iis largiatur *illuminatos oculos Mentis*, quo sciant, quid sperandum sit vocatis a Deo, & quam dives, & gloriosas sit hæreditas, quam Sanctis decrevit, &c. Ephes. 1. Vers. 16. 17. Colossensibus vero apprecetur, *ut impleantur cognitione voluntatis Dei in omni Sapientia, & prudentia spiritus, atque crescant in agnitione ipsius Dei.* Coloss. 1. Vers. 9. 10.

48 Quin hæc fuit causa, quod *Isræli*, non nisi per literam *de Deo, ejusque Voluntate edocto*, Rom. 2. vers. 17. 18. & testimonio solo Scripturæ nitenti, *in lectione Veteris Testamenti velamen cordi impositum fuerit*, 2 Cor. 3. vers. 14. 15. quod *animalis homo*, eum intellige, qui per solam literam, non autem per Spiritum doctus est, *non percipiat spiritualia, quodque ipsi sint stultitia, eaque nequeat*, nempe tali cognitione, quæ ab imagitatione originem habet, *cognoccere*, 1 Cor. 2. vers. 14. quod e contrario *Spiritualis homo*, qui scilicet de Deo, Dei filio, &c. spirituales, vel pure intellectuales nactus est perceptiones, *omnia dijucet, & ipse a nemine hominum* animalium *dijudicetur*, Ibid. vers. 15.

49 Restat denique hoc de *Fide* dicendum, quod Paulus in ea, quæ est ad Romanos scripta, Epistola cap. 10. Vers. 17. vocabulo *Auditus* non innuat

Sacrée, est requis de plus, au-delà du témoignage extérieur de l'Écriture, une *Révélation* (je parle avec l'Écriture) ou un témoignage intérieur de l'Esprit.

46 Ce fut la seule raison de ce qu'après que Jésus Christ eut ouvert aux disciples et aux juifs toute la volonté de son père par des paroles externes, il leur ait dit en outre que *personne ne peut venir jusqu'à lui si <cela> ne lui a pas été octroyé par le Père* (Jean 6, v. 65), que pour venir jusqu'à lui il est nécessaire qu'ils *aient entendu de Dieu et appris de lui* (Jean 6 v. 44. 45, 5 v. 37, 8 v. 43. 47) que quand sera venu *l'Esprit de la vérité*, il leur *enseignera tout*, *le produira en témoignage* et les *conduira dans toute la vérité* (Jean 14 v. 16. 17. 26, 15 v. 26, 16 v. 13)

47 Ce fut aussi la raison de ce que l'Apôtre, après qu'il eut annoncé aux Éphésiens et aux Colossiens, tant par des écrits que par des mots, *tout le Conseil de Dieu, pour qu'il ne se taise en rien* (Actes 20 v. 17 -27), il pria encore pour les Éphésiens *afin que Dieu leur donne l'Esprit de la Sagesse et de la Révélation de sa propre connaissance* (de Dieu n'est-ce pas), pour qu'il leur donne généreusement *les yeux illuminés de l'Esprit*, pour qu'ils sachent ce que les appelés doivent espérer de Dieu, et combien riche et glorieux est l'héritage qu'il a décrété pour les Saints etc. (Éphésiens 1 v. 16. 17), et il pria vraiment pour les Colossiens *afin qu'ils soient emplis de la connaissance de la volonté de Dieu en toute sagesse et prudence d'esprit, et qu'ils grandissent en puissance dans la connaissance de Dieu même*. (Colossiens 1 v. 9. 10).

48 Bien plus cela fut la cause de ce qu'*au peuple d'Israël*, *instruit sur Dieu et sa Volonté* à travers la lettre seulement (Romains 2 v. 17. 18) et s'appuyant sur le seul témoignage de l'Écriture, *ait été posé, dans un passage de l'Ancien Testament, un voile sur son cœur* (Corinthiens 3 v. 14. 15), que *l'animal homme*, entends celui qui est instruit par la lettre seule et non par l'Esprit, *ne perçoit pas les choses spirituelles et qu'elles sont pour lui abêtissement et qu'il n'en est pas capable*, à savoir, par telle connaissance qui tient son origine de l'imagination, *de connaître* (Corinthiens 1, 2. v. 14), qu'au contraire *l'homme Spirituel*, qui évidemment a trouvé sur Dieu, le fils de Dieu, etc. des perceptions spirituelles ou purement intellectuelles, *discerne tout et n'est lui-même discerné par aucun des hommes* animaux (Ibid. v. 15)

49 Reste enfin qu'il faut dire sur la *Foi* ceci, que Paul dans cette lettre écrite aux Romains (Épître 10, v. 17) le mot *Entendu* n'entend pas

Auditum auris externum ; sed auditurum auris internum, vel *τὸ* intelligere ; & hoc cuivis, qui cum antecedentia, tum consequentia dicti capitis recte perceperit, manifestum erit.

50 Nullum est dubium, quin Lector Veritatis amans, quique, quæ jam dicta sunt ex Sacris Literis, attente legit, & omnia cum judicio perpendit, omnino concessurus sit id, quod demonstrare animus fuit, jam esse demonstratum : videlicet id, quod Philosophus noster demonstrat ab ipsa Ratione præscribi de Regula bene vivendi, & summo hominis Bono, accurate cum iis convenire, quæ Servator, & Apostoli docuerunt ; nec non dogmata Moralia Christianæ Religionis, vel ea, quæ ut salvi simus, facere tenemur, perfecte in iis comprehendi ; denique hoc studium, quo veritatem articulorum Doctrinæ Christianæ conamur intelligere, & secundum eam vivere & agere, cum Sacra Scriptura, & Religione Christiana in omnibus concordare.

51 Si jam ea, quæ Gentium Doctor de carne, & carnalibus tradidit hominibus, per quos non nisi cupiditates animales intelligendæ sunt, vel ejusmodi homines, qui necdum in affectus imperium possident, comparentur cum iis, que Philosophus in Quarta Parte Ethices demonstrat de Affectuum Viribus, & de Humana Impotentia in iis moderandis, non minor in illis convenientia, quam in modo ostensis, deprehendetur.

52 Notent hic Christiani, ut rem præstantissimam, & notatu dignissimam, nostrum Philosophum, quatenus id demonstrat, quod Scriptores sacri docent, quoque cum Christianæ Religionis fundamentis congruit ; & Divinitatem, & Sacrarum Literarum Authoritatem, & simul veritatem Religionis Christianæ ostendere ; adeo ut per hanc demonstrationem de iis tam certi simus, aut esse possimus, ut neque Judæus, neque Ethnicus, neque Atheus, vel quisquis sit, istas labefactare possit.

53 Quis affirmabit certitudinem, quæ Miracula pro fundamento habet, inter Christianos locum obtinere, aut necessariam esse ? cum demonstratum sit illis speciatim competere, ut veritatem articulorum, qui ad salutem requiruntur, intelligant ; & cum certum sit, absolutam, & immobilem certitudinem esse veritatis, sive veræ intellectualis perceptionis proprietatem ; unde fit, ut

signifier *l'audition externe* de l'oreille mais la disposition à entendre par l'oreille intérieure ou *le* (*to*) comprendre ; et cela sera manifeste à tous ceux qui non seulement auront perçu droitement les arguments précédents mais surtout leurs conséquences.

50 Il n'est aucun doute que le Lecteur qui aime la Vérité et qui examine avec son jugement tout ce qui a déjà été dit d'après les Lettres Sacrées, concèdera pleinement que ce qu'il était question de démontrer, a déjà été démontré : il peut voir que ce que notre Philosophe démontre être prescrit par la raison précisément, sur les règles du vivre bien et sur le bien suprême de l'homme, convient scrupuleusement avec ce qu'ont enseigné le Sauveur et les Apôtres ; et que certainement les dogmes Moraux de la Religion Chrétienne, ou bien ce que nous sommes tenus de faire pour être sauvés, y est parfaitement embrassé ; et enfin que cette application avec laquelle nous entreprenons de comprendre la vérité des nœuds de la Doctrine Chrétienne, et vivre et agir selon elle, concorde en tout point avec l'Écriture Sacrée et la Religion Chrétienne.

51 Si maintenant ce que le Maître des Païens a enseigné sur la chair et les hommes charnels, et par cela il faut entendre seulement les désirs bestiaux ou les hommes tels qu'ils ne possèdent pas encore le pouvoir sur leurs affects, est comparé avec ce que démontre le Philosophe dans la Quatrième Partie de l'Éthique sur les Forces des Affects et sur l'Impuissance Humaine à les tenir dans la mesure, n'y sera reconnu pas moins de convenance qu'en ce qui vient d'etre montré.

52 Que les Chrétiens notent ici comme la chose la plus remarquable et la plus digne d'être notée, que notre Philosophe, en tant qu'il démontre que ce qu'enseignent les Écrivains sacrés coincide aussi avec les fondements de la Religion Chrétienne, montre et la Divinité, et l'Autorité des Lettres Sacrées, et à la fois la Vérité de la Religion Chrétienne ; à ce point, par cette démonstration, nous sommes ou nous pouvons être tellement certain de ces lettres, que ni Juif, ni Païen, ni Athée ni qui que ce soit, ne peut les ébranler.

53 Qui affirmera que la certitude qui a pour fondement les Miracles, a sa place parmi les Chrétiens, ou serait nécessaire, quand est démontré que ceux-ci visent principalement à comprendre la vérité des instruments requis pour le salut, et quand il est certain que la certitude absolue et immuable est le propre de la vérité autrement dit est une propriété de la perception intellectuelle vraie d'où se fait que la

talis perceptio omnimodam certitudinem includat. Qui enim fieri potest, ut ii, qui veritatem percipiunt, Deum, exempli gratia, existere, Dei filium, nempe Dei Rationem, vel Dei Sapientiam hominum esse Salvatorem, & nos non posse sine eo salvari ; Deum, ejusque filium, quo salutem consequamur, esse cognoscendum, amandum &c. ut ii , inquam, miraculis indigeant, quibus de hisce veritatibus certi fiant ? cum in se ipsis plus certitudinis de his rebus inveniant, quam vel omnibus miraculis, ullo unquam tempore factis, posset acquiri. Jure ergo, meritoque dixit Paulus, quod Judæi, hoc est, qui sub Lege sunt, & hujus rei veritatem haud capiunt, miracula petunt ; imo, ut ea impetrarent, sæpius Christum molestia affecere, Matth. 12. vers. 38. cap. 16. vers. 1. 3. 4. Marc. 8. vers. 11. Luc. 11. vers. 29. Hæc fuit causa, quod Apostolus tantopere laboraverit, summisque curis se defatigaverit, quo eos, qui Christo adhærebant, *ad omnem opulentiam persusionis, & ad intelligentiam cognitionis Mysterii Dei Patris, & Christi* perduceret, Coloss. 2. vers. 1. 2. quod & se fecisse gloriatur.

54 Quæ ad defensionem nostri Philosophi, & subtilissimorum ejus Scriptorum adducta sunt, refutationi eorum inservient, qui sine dubio ex crassa, & supina ignorantia, & a suis passionibus seducti, acutissimum Virum non tantum Atheismi accusare ; sed etiam pro viribus Lectoribus suis persuadere conati sunt, eum in suis Scriptis Atheismum docere, & ejus positiones omnem Religionem, omnemque Pietatem ex hominum animis tollere. Profecto si Adversarii ad hoc Psalmistæ tantum attendissent, Psalm. 14. vers. 1. & 53. vers. 2. *Dicit stultus in animo suo, nullus Deus est*, eos hic locus sapientiores, ac prudentiores reddere, quin etiam nunc eorum temeritatem ostendere posset : nam his verbis Psalmista satis clare ostendit, tam horrendum facinus revera in Sapientes (inter quos noster Philosophus, ipsis fatentibus, collocandus est) nec cadere, nec cadere posse.

55 Quare serio cuncti hujus Viri Adversarii sint moniti, ut, ubi ad hæc Scripta examinenda animum applicuerint, sibi summo studio caveant, ne quicquam tanquam falsum, Sacris literis, & Religioni

perception de ce type renferme la certitude de tout type. Comment peut il se faire en effet que ceux qui perçoivent la vérité, que Dieu par exemple existe, que le fils de Dieu à savoir la raison de Dieu ou la sagesse de Dieu est le sauveur des hommes, et que nous ne pouvons sans lui être sauvés, que Dieu et son fils duquel s'ensuit le salut, doit être connu, doit être aimé etc. comment peut il se faire, dis-je, que ceux-ci aient besoin de miracles par lesquels ils se feraient certains de ces vérités, alors qu'ils trouvent en eux-mêmes plus de certitude sur ces choses que ne pourrait même être acquis de tous les miracles jamais faits de tout les temps. C'est à bon droit donc, et Paul l'a dit à juste titre, que les Juifs c'est-à-dire ceux qui sont sous la Loi et ne saisissent pas la vérité de la chose, demandent des miracles ; bien plus, assez souvent ils ont donné du tracas au Christ pour les obtenir (Matthieu 12 v. 38, 16 v. 1. 3. 4, Marc 8 v. 11, Luc 11 v. 29). Ce fut pour cette raison que l'Apôtre souffrit à ce point et s'épuisa dans de très grands efforts pour amener ceux qui se joignaient au Christ *à toute la richesse de la persuasion et à l'intelligence de la connaissance du Mystère de Dieu le Père et du Christ* (Colossiens 2 v. 1. 2), ce qu'aussi il se glorifia d'avoir fait.

54 Ce qui a été amené en défense de notre Philosophe et de ses pénétrants Écrits, servira à la réfutation de ceux qui détournés sans doute du bon chemin par suite de leur ignorance crasse et subvertie, et par leurs passions, non seulement ont entrepris d'accuser d'athéisme l'Homme le plus clairvoyant, mais aussi de persuader leurs Lecteurs, à hauteur de leurs forces, que dans ses écrits il enseigne l'athéisme, et que ses positions effacent des cœurs des hommes toute Religion et tout sens du devoir. Assurément si les adversaires avaient seulement prêté attention à ceci du Psalmiste (Psaumes 14, v. 1 et 53, v. 2) *le sot en son âme dit il n'est nul Dieu*, ce passage pourrait les rendre plus prudents et plus avisés, que dis-je pourrait montrer maintenant leur irréflexion, car par ces mots le Psalmiste montre de façon suffisamment claire que chez les Sages (parmi lesquels, ils l'avouent eux-mêmes, doit être compté notre Philosophe) une chose aussi horrible en vérité, ni ne se produit ni ne peut se produire.

55 C'est pourquoi, que soient prévenus tous les adversaires de cet Homme éclairé, de prendre garde avec la plus grande précaution quand ils appliqueront leur esprit à examiner les écrits qui suivent, à ne rien repousser comme faux et contraire aux lettres sacrées et à la religion

Christianæ adversum, repudient, antequam bene mentem ejus intellexerint, cum vero Sacrarum Literarum sensu, & cum vera Religione contulerint, & ad examen revocaverint. Imprimis sibi caveant, ne conceptus erroribus forte obnoxios, ac opiniones suas certitudine destitutas de Sacræ Scripturæ sensu efficiant Normam,vel Lapidem Lydium sive veritatis, sive falsitatis, vel ejus, quod cum sacro Codice, atque Religione Christiana concordat, aut discordat : de his enim ex vero judicare non tantum illi nullatenus possent, sed etiam forte relaberentur ad pristinas absurditates ; adeo ut verum, & bonum, tanquam falsum, & malum, & id, quod cum sacro Codice, ut & cum Christiana Religione, convenit, tanquam istis contrarium, rejicerent.

56 Nam quod Christiani in tôt Sectas dividantur, qui & omnes simul, & singuli jactant, summaque contentione defendunt, articulos suos, licet summopere inter se discrepantes, & secum ipsis pugnantes, esse dogmata Religionis Christianæ ; quodque id, quod ab hoc, tanquam dogma Divinum, & tanquam bonum, &c. sanctum laudetur, ab illo ut Diabolicum, impium, & malum repudietur ; & quod denique tôt turbæ, tôt contentiones, jam olim inter eos excitatæ, in hunc usque diem adhuc perdurent : horum omnium, non alia causa ; non alia fuit origo, quam quod sibi falso persuaserint erroneos suos conceptus, incertasque opiniones de Sacrarum Paginarum sensu, ipsam Scripturam, & Dei infallibile fuisse Verbum, quæ deinceps pro Norma & Lapide Lydio Veritatis, & Falsitatis habent. Haec Schismata, hae contentiones tam diu procul dubio durabunt sine ulla emendationis spe, quamdiu Christiani ad veram inffalibilem Veritatis, & Falsitatis Normam, nec ad id, quod cum Sacra Scriptura, & cum Religione Christiana convenit, vel ab iis discrepat, attendunt.

57 Quia autem ex iis, quae dicta sunt, facile colligitur, quaenam haec sit Norma, quisve hic sit Lapis Lydius (in qua re Christiani inter se differunt) minus necessarium erit id ipsum ostendere. Is tamen, qui id scire levi examine desiderat, animo volvat, *Primo* omnia *Dei Mandata, testimonia & Leges* esse aeternas, & ipsam *Veritatem*, hoc est, æternas esse Veritates ; vid. Psalm. 19.

chrétienne avant d'avoir bien compris sa pensée, l'avoir comparée avec le vrai sens des Lettres Sacrées et la vraie religion, et l'avoir à nouveau soumise à l'examen. Qu'ils prennent soin avant tout, de ne pas faire de leurs concepts possiblement exposés à l'erreur et de leurs opinions sur le sens de l'Écriture Sacrée, éloignées de toute certitude, l'équerre autrement dit la pierre de touche soit de la vérité soit de la fausseté ou de ce qui concorde ou discorde avec le code sacré et même avec la Religion Chrétienne ; juger de cela en effet à partir du vrai non seulement ils ne le pourraient en aucune façon, mais encore ils retourneraient probablement à leurs premières absurdités, si bien qu'ils rejetteraient le vrai et le bien comme faux et mauvais, et ce qui convient avec le code sacré comme aussi avec la religion chrétienne, comme contraire à ces deux.

56 Car que les Chrétiens soient divisés en autant de Sectes qui toutes ensemble et chacune en son sein, brandissent et protègent leurs credos dans la plus haute lutte, quoiqu'elles rendent avec la plus grande minutie des sons différents les unes des autres et que toutes se combattent, elles sont les dogmes de la religion chrétienne ; et que ce qui est loué par un tel comme dogme Divin comme bon et saint, est répudié par tel autre comme Diabolique, impie et mauvais, et enfin que perdurent encore jusqu'à aujourd'hui tant de troubles, tant de luttes, déjà excités dans les temps anciens entre les chrétiens, de tout cela ne fut pas d'autre cause, pas d'autre origine, qu'ils se sont faussement persuadés que leurs concepts erronés et leurs opinions incertaines sur le sens des pages sacrées, étaient proprement l'Écriture et le Verbe infaillible de Dieu, qu'ils tiennent à leur tour pour équerre et pierre de touche de la vérité et de la fausseté. Ces Schismes, ces luttes, persisteront à l'écart de tout doute sans aucun espoir de purification, aussi longtemps que les Chrétiens ne désireront pas fortement la vraie et infaillible équerre de la vérité et de la fausseté et ce qui concorde ou discorde avec l'Écriture sacrée et avec la religion chrétienne.

57 Parce que toutefois, est facilement compris de ce qui a été dit, quelle est cette équerre donc et laquelle est cette pierre de touche (en quel point les Chrétiens diffèrent entre eux) il ne sera pas vraiment nécessaire de le montrer précisément. Que celui cependant qui par un examen sommaire désire le savoir, médite *Premièrement* que tous *les Décrets, témoignages et Lois de Dieu* sont éternels ainsi que la Vérité elle-même, c'est-à-dire sont des Vérités éternelles (vois Psaumes 19 v. 10 et 119

vers. 10. Psalm. 119. vers. 86. 138. 142. 144. 151. 152. 160. atque Doctrinam Evangelii, quae Christianam in se continet Religionem, sola Veritate fundari, prout omnes Christiani largiri coguntur ? *Secundo* animo perpendat, Veritatem & sui, & falsitatis esse indicem, eamque per se solam, non autem per aliud quid cognosci posse. Hinc namque satis superque patet, solam Veritatem esse memoratam Normam. Quare Christiani, qui Veritatem ejus, quod Scriptura docet, intelligunt, seu veras, & pûras habent perceptiones, juxta ea, quae paulo ante de ipsa Veritate, vel veris intellectualibus ideis protulimus, infallibiter, & absolute verti erunt, se mentem Scripturae percepisse, atque Dei verbum possidere.

58 Porro, quia Veritas, quemadmodum Rerum Natura, vel Essentia, simplex, & indivisibilis est, & quia non nisi unica cujusque rei veritas, verusque sensus dari potest ; Christiani, quatenus hujus rei Veritatem intelligunt, necessario *in eadem mente, & in* eadem *sententia* erunt coagmentati teste Paulo, 1 ad Cor. cap. 1 vers. 10. 11. & ad Philipp. cap. 2. vers. 2. & cap. 3. vers. 16. Quin constanter, & in æternum cupient, & volent præstare, quod Spiritus Sanctus de Tolerantia præcipit ; & ideo *infirmos in fede porrigent manum*, Rom. 14. vers. 1. eos puta, quibus major notitia deficit ; & *infirmorum infirmitates sustinebunt*, Rom. 15. vers. 1. errantium intellige inscitias ; *proprium opus probabunt*, Gal. 6. vers. 4. Rom. 14. a vers. 4. ad 14. 2 Cor. 1. vers. 14. *nec dominabuntur aliorum fidei*, 1 Pet. 5. Vers. 3. sed erga *errantes erunt placidi, eosque cum Mansuetitudine erudient,* exspectaturi, *num forte Deus illis sit daturus Conversionem, ut agnoscant Veritatem.* Vid. 2 Tim. 2. vers. 24. 25. 26. 1 Thessal. 5. vers. 14. 15. Matth. 12. vers. 19. 20. In quo loco *Arundo quassata*, *ac lucerna crepitans* eos homines denotat, qui multis dubiis immersi sunt, & in quibus Sol Veritatis necdum orta, sed sub nebulis & ignorantiæ, & erroris occulta est.

59 Tolerantiam hanc non tantum se extendere ad eos, qui levibus erroribus imbuti sunt ; sed ad eos quoque, qui in

v. 86. 138. 142. 144. 151. 152. 160), et que la Doctrine de l'Évangile qui en elle contient la Religion Chrétienne, est fondée sur la seule Vérité comme tous les Chrétiens s'efforcent de communiquer largement. Deuxièmement qu'il pèse attentivement dans son esprit que la Vérité est la pierre de touche et d'elle-même et de la fausseté, et qu'elle ne peut précisément se connaître qu'à travers elle-même seule et non à travers quelque chose d'autre. De là en effet est plus qu'assez visible que la vérité seule est l'équerre invoquée. C'est pourquoi les Chrétiens qui comprennent la vérité de ce qu'enseigne l'Écriture autrement dit qui ont des perceptions vraies et pures, selon ce que nous avons avancé un peu plus haut sur la vérité justement ou les idées intellectuelles vraies, seront infailliblement et absolument convertis, ils auront perçu l'esprit de l'Écriture et posséderont le verbe de Dieu.

58 En outre, parce que la Vérité, de même que la Nature ou l'Essence des Choses, est simple et indivisible, et parce que d'une certaine chose peuvent être donnés seulement une vérité unique et un sens vrai, les Chrétiens, en tant qu'ils comprennent la vérité de cette chose, nécessairement seront rassemblés dans le même esprit et la même disposition, Paul en atteste (1 Corinthiens 1 v. 10. 11. et aux Philippiens 2 v. 2 et 3 v. 16). Que dis-je, constamment et dans l'éternité ils désireront et voudront montrer ce que l'Esprit Saint conseille sur la patience douce ; et pour cela *ils tendront la main à ceux qui sont faibles dans la foi* (Romains 14 v. 1), pense ceux auxquels fait défaut une suffisamment grande connaissance ; et ils *soutiendront les faiblesses des faibles* (Romains 15 v. 1), entends les incapacités des égarés ; *ils éprouveront leur propre œuvre* (Galates 6 v. 4, Romains 14, 4-14, Corinthiens II, 1 v. 14) *et ils ne domineront pas les autres par la foi* (Pierre I : 5, v. 3) *mais ils seront doux avec les égarés, et ils les dégrossiront avec mansuétude,* dans l'attente *que peut-être Dieu leur donnera la Conversion, pour qu'ils apprennent à reconnaître la Vérité* (vois Timothé II : 2 v. 24. 25. 26, Thessaloniciens I : 5 v. 14. 15 Matthieu 12 v. 19. 20), en ce dernier passage de Matthieu *le Roseau cassé et le lumignon qui crépite* désignent ces hommes qui sont submergés par les doutes et chez qui la lumière du soleil de la vérité, occultée sous les nuages de l'ignorance et de l'erreur, ne s'est pas encore dévoilée.

59 Que cette Patience douce s'étend non seulement à ceux qui sont façonnés par des erreurs légères mais aussi à ceux qui errent dans les

fundamentalibus, & essentialibus fidei articulis errant, docuit nos suo exemplo Apostolus Paulus. Licet Galatæ *translati essent ad aliud Evangelium*, Gal. 1. vers. 6. 7. quam quod de Christo annunciatum fuerat, & in hoc versarentur errore, *Justiciam*, & caetera Spiritus opera neque ex Fide, neque ex obedientia veritatis ; sed ex operibus Legis, & per Legem acquiri ; Vide Gal. 2. vers. 21. item cap. 3. & 5. passim : (id enim est errare in fundamentali fidei articulo) eos tamen, his omnibus transmissis, *Fratres* suos, Gal. 1. vers. 11. & cap. 3. Vers. 6. 15. nec non *Filios suos* appellat, Gal. cap. 4. vers. 19 & alibi.

60 Quum præterea Doctor Gentium ad Philippensies cap. 3. Vers. 15. dicit, *Hoc sentiamus*, (nempe quod jam modo de Jesu Christi *Cognitione*, ejusque virtute, docuerat, quibus nostra Vivificatio, Justificatio, &c. perficiuntur) *& si quid aliter sentitis, etiam hoc Deus revelabit vobis* ; manifestissime innuit, se eos velle tolerare, qui in articulo fundamentali de Justificatione aliter, ac ipse, ne ita, ut oportebat, sentiebant ; sed & eos pro Fratribus, ac Ecclesiæ membris velle agnoscere.

61 Quandoquidem ii, qui ex impotentia, & ignorantia, non minus, quam alii inviti errent, & infans in Christo (eum puta, qui de fundamentalibus fidei articulis male sentit) æque necessario sit infans, ac infans Naturalis, & insuper ad Adolescentiam, & Virilem ætatem in Christo consequendam & educatio, & longum tempus requirantur, & Sacra Scriptura Infantem, Adolescentem, & virum in Christo respectu graduum cognitionis distinguat, patet eos, qui in fundamentalibus imo quocunque errant modo, esset tolerandos.

62 Quod ergo Christiani, quia fovent diversas opiniones, ab invicem discedant, se invicem, pro Dei hostibus habeant, Haereticos alii alios appellent, atro carbone notent, persequantur, & facinora patrent, a quibus veri Christiani abhorrent, nullatenus veritatem ; sed necessario falsam opinionem pro fundamento habet.

63 Negari nequit id, quod nunc de Christiana Religione ostensum est ex Scriptura, videri cum iis pugnare,

articles fondamentaux et essentiels de la foi, l'Apôtre Paul nous l'a fait voir par son exemple. Quoique les Galates *aient été tournés vers un autre Évangile* (Galates 1 v. 6. 7.) que celui qui avait été rapporté du Christ, et avaient vécu dans cette erreur que la *Justice* et les autres œuvres de l'Esprit ne s'acquièrent ni à partir de la Foi ni à partir de l'obédience à la vérité, mais à partir des œuvres de la Loi et par l'intermédiaire de la Loi (vois Galates 2 v. 21, de la même manière çà et là dans Galates 3 et 5), (cela en effet c'est s'égarer sur l'article fondamental de la foi), il les appelle pourtant ses *Frères* (Galates 1 v. 11 et 3 v. 6. 15) et aussi *ses Fils* (Galates 4 v. 19 et ailleurs).

60 Quand en outre le Docteur des Peuples dit aux Philippiens (Phil. 3 v. 15), *sentons Cela* (à savoir ce qu'il avait enseigné juste avant sur la *Connaissance* de Jésus Christ et sur sa vertu, par quoi sont parachevées notre Vivification, notre Justification etc.) *et si vous sentez quelque chose d'une autre manière Dieu aussi révèlera cela pour vous ;* très manifestement il a fait signe qu'il voulait soutenir doucement ceux qui, à propos de l'article fondamental sur la Justification, sentaient d'une autre manière que lui justement, et non de la manière qu'il fallait ; mais eux aussi il a voulu les reconnaitre pour Frères et même membres de l'Église.

61 Puisque ceux qui par impuissance ou ignorance s'égarent malgré eux pas moins que les autres, et que l'enfant en Christ (pense celui qui ne sent pas bien les articles fondamentaux de la foi) est aussi nécessairement un enfant qu'un enfant naturel, et de plus que pour joindre l'âge d'adolescence et l'âge adulte en Christ, sont requis et une éducation et un temps long, et qu'en Christ l'Écriture Sacrée distingue l'enfance, l'adolescence et l'âge adulte eu respect au degré de connaissance, il est visible que ceux qui de quelque manière que ce soit s'égarent dans les fondamentaux, devront être soutenus avec patience.

62 Et donc que les Chrétiens parce qu'ils entretiennent des opinions diverses se séparent les uns des autres, se considèrent mutuellement étrangers à Dieu, s'appellent les uns les autres hérétiques, se marquent au charbon noir, se persécutent et perpètrent des crimes qui tiennent en horreur les vrais Chrétiens, cela n'a en aucune manière pour fondement la vérité, mais nécessairement une opinion fausse.

63 Il ne faut pas nier maintenant que ce qui a été montré à partir de l'Écriture sur la Religion Chrétienne semble s'opposer avec ce que le

quæ Philosophus in Tractatu Theologico-Politico demonstranda sumserat ; nempe Religionem in sola Obedientia consistere, & veritatis Indagationem, & Meditationem, ad pure intellectuales, atque adæquatas acquirendum ideas earum rerum, quas Scriptura docet, nullum obtinere locum. Quicunque vero hunc Tractatum bene evolverit, non erit ignarus rationum, quæ subtilissimum Virum moverunt ad hoc propugnandum, & simul comperiet nostrum Auctorem rationalem agnoscere Religionem.

64 Quem latet, nobiscum ita comparatum esse, & nos in eo statu esse constitutos, ut necessario sola obedientia, non vero cognitione ducamur ? quem fugit, multos in eodem statu ad vitæ extremum terminum permanere ? Horum respectu concedi facile potest, quod Vir acutus in dicto Tractatu demonstrat, quod scilicet Deus in Sacro volumine non aliam sui notitiam flagitat, quam se justissimum, summeque misericordem, & unicum esse Vitæ exemplar ; seque duntaxat Obedientiæ, & Charitatis, Justitiæque exercitio colendum.

65 Indicat variis in locis Apostolus multos, ut per cognitionem ducantur, non aeque aptos esse, & plurimos, si cum tôt genere humano conferantur, per Obedientiam ducendos esse. Scribit enim in 1 Epistola ad Cor. Cap. 3. Vers. 1. 2. *et ego, Fratres mei, non potui loqui vobiscum, tanquam cum spiritualibus*, hoc est, qui spiritu, & intellectu ducuntur ; *sed tanquam cum carnalibus, & tanquam infantibus in Christo,* hoc est, qui per obedientiam ducendi sunt : *Lac præbui bibendum vobis,* hoc est, monstravi vobis viam Obedientiæ, eaque vos alui, *& non dedit vobis cibum*, hoc est, non dedit cognitionem : *Non enim adhuc poteratis, sed nec etiam nunc potestis* edere solidiorem cibum.

66 Ait præterea idem Apostolus 1 Cor. 2. vers. 6 *Sapientiam loquimur inter perfectos,* hoc est, loquimur de Via Sapientiæ inter Spirituales, (confer ejusdem cap. vers. 15.) qui Spiritu, vel intellectu aguntur.

67 Denique in Epistola 2 ad Timoth. cap. 3. vers. 7. tales describit, qui *omni tempore discunt, & nunquam*

Philosophe a soutenu dans le Traité Théologico Politique, à savoir que la religion consiste en la seule obéissance, et que la recherche soigneuse de la vérité et la méditation en vue d'acquérir des idées purement intellectuelles et adéquates de ces choses qu'enseigne l'Écriture, n'y occupent aucune place. Quiconque en vérité a bien roulé dans son esprit ce Traité n'ignorera pas ce qui a poussé cet Homme très fin à défendre ce point de vue et en même temps apprendra avec certitude que notre auteur reconnaît la religion rationnelle.

64 Qui ne voit qu'il en va ainsi avec nous, que nous sommes constitués de cette façon que nous sommes nécessairement conduits par la seule obéissance et pas vraiment par la connaissance ? à qui échappe que beaucoup persistent dans ce même état jusqu'au terme extrême de la vie ? Eu respect à cela peut facilement être concédé que cet Homme aiguisé démontre dans le dit Traité que Dieu dans le livre Sacré, on peut s'en assurer, ne désire pas une autre connaissance de lui, qu'il est le plus juste et qu'il est souverainement miséricordieux et l'unique modèle de vie, et qu'il doit être honoré au moins par la pratique de l'Obéissance et de la Charité, et par la pratique de la Justice.

65 L'Apôtre en différents endroits indique que beaucoup ne sont pas également aptes à être conduits par la connaissance et que le plus grand nombre, si l'on se rapporte à tant de genres humains, doit être conduit par l'obéissance. Il a en effet écrit dans l'Épître aux Corinthiens (I:3 v. 1. 2) *et moi, mes Frères, je n'ai pas pu parler avec vous comme avec des hommes spirituels*, c'est-à-dire des hommes conduits par l'esprit et l'intellect, *mais comme à des hommes charnels et comme à des enfants en Christ*, c'est-à-dire qui doivent être conduits par l'obéissance : *je vous ai fait boire le lait*, c'est-à-dire je vous ai montré la voie de l'obéissance et vous en ai nourri, *et je ne vous ai pas donné d'aliments,* c'est-à-dire il n'a pas donné la connaissance ; *car vous ne pouviez pas jusque là, et en tous les cas aussi maintenant vous ne pouvez pas, manger une nourriture solide.*

66 Il dit, le même Apôtre (Corinthiens I:2, 6) *entre hommes parfaits nous parlons de Sagesse*, c'est-à-dire nous parlons de la voie de la sagesse entre hommes spirituels (confer même chapitre v. 15) qui sont conduits par l'esprit ou l'intellect.

67 Enfin dans la deuxième Épître à Thimothée (3 v. 7) il décrit ceux qui *sont tels qu'ils apprennent tout le temps et ne peuvent jamais parvenir*

ad cognitionem veritatis venire possunt, ut scilicet ea, quæ ad salutem sunt necessaria, cognoscant. Etenim per Legem, aut Scripturam scire Judæis, & Infantibus in Christo est proprium, & omnes, senes, & juvenes, docti, & indocti, ingenio pollentes, aut eo destituti, æque ad illud idonei sunt.

68 Qui modo dicta, & a nostro Philosopho in Tractatu memorato demonstrata, Deum nimirum in Scriptura solam Obedientiam,&c. exigere, & Philosophiam cum Theologia nihil habere commune, cum utraque proprio nitatur talo, pro noxiis & seditiosis opinionibus habuerunt, easque summo studio falsas esse demonstrare conati sunt, assensum iis præbebunt, quæ de Christiana Religione, quantum ejus spectatur cognitio, ostendimus.

69 Hæc tam ad Ethicam, quam ad sententiam Auctoris nostri defendendam, visum fuit adducere, quæ præter opinionem prolixius tractata sunt ; reliqua igitur brevibus absolventur, ne Lectori tædium creetur.

70 *Tractatum Politicum* Auctor noster paulo ante obitum composuit. Sunt in eo & accuratæ cogitationes, & stylus clarus. Suam sententiam, relictis multorum Politicorum opinionibus, solidissime in eo proponit, & consequentia ex antecedentibus passim elicit. Agit in quinque prioribus capitibus de *Politica* in genere, in sexto, & septimo de *Monarchia*, in octavo, nono, & decimo de *Aristocratia*, undecimum denique initium est Imperii Democratici. Mors autem intempestiva fuit in causa, quod hunc Tractatum non absolverit, & quod ne de Legibus, necque de variis *Quaestionibus*, quae Politicam spectant tractaverit, uti videre est ex Epistola Auctoris ad Amicum, Tractaui Politico praefixa.

71 Tractatus de *Emendatione Intellectus* est ex prioribus nostri Philosophi operibus, testibus & stylo, & conceptibus. Rei, quam in eo tractat, dignitas, & magna, quam in eo sibi scopum præfixit, utilitas, nempe intellectui viam sternere facillimam, atque planissimam ad veram rerum cognitionem, calcari ipsi semper eum ad umbilicum perducendi fuere. At operis pondus, profundæque meditationes, & vasta rerum Scientia, quæ ad ejus perfectionem requirebantur,

à la connaissance de la vérité, à savoir, bien sûr, reconnaître ce qui est nécessaire au salut. Car savoir à travers la Loi ou à travers l'Écriture est le propre des Juifs et des enfants en Christ et tous, vieux et jeunes, cultivés et incultes, pourvus de talent ou dépourvus, tous sont bons à cela de la même manière.

68 Ceux qui auront tenu pour opinions nuisibles et séditieuses ce qui vient d'être dit et qui est démontré par notre Philosophe dans le Traité cité, que Dieu incontestablement exige dans l'Écriture l'obéissance seule etc. et que la Philosophie n'a rien en commun avec la Théologie, puisque l'une et l'autre s'appuie sur son propre talon, et qui ont entrepris avec le plus grand zèle de démontrer qu'elles sont fausses, donneront leur assentiment à celles que nous avons montrées sur la Religion Chrétienne, autant qu'il est attendu d'en connaître.

69 Voilà ce qu'il nous a paru bon d'amener pour défendre tant l'Éthique que l'opinion de notre Auteur et que nous avons traité de façon plus prolixe que nous en avions l'intention ; le reste donc pour ne pas créer l'ennui chez le Lecteur sera présenté plus brièvement.

70 Un *Traité Politique* a été composé par notre Auteur peu avant sa mort. S'y trouvent des pensées préparées avec soin et une plume claire. Son avis, après avoir laissée derrière lui les nombreuses opinions relatives à la Politique, y est présenté très solidement et partout il tire les conséquences des préexistants. Il traite dans les cinq premiers chapitres de *Politique* en général, dans les sixième et septième de la *Monarchie*, dans les huitième, neuvième et dixième de *l'Aristocratie*, le onzième enfin est le début de la *Puissance-populaire démocratique*. Sa mort soudaine toutefois fut la cause que ce Traité ne fut pas achevé et qu'il ne traite ni des Lois ni de différentes *Questions* qui regardent la Politique, comme il est donné à voir de la Lettre de l'Auteur à un Ami, mise à l'en tête du Traité Politique.

71 Le Traité de *l'Émendement de l'Intellect* est parmi les premières œuvres de notre Philosophe, comme en témoignent et le style et les concepts. La dignité de la matière qui y est traitée, et le grand profit qu'il s'est fixé devant lui comme but dans ce traité, à savoir ouvrir à l'intellect la route la plus facile et la plus claire vers la vraie connaissance des choses, furent pour lui précisément, l'aiguillon pour se porter au coeur du problème. Mais le poids de l'œuvre, les profondes méditations, et le vaste savoir des choses qui étaient requis pour son achève-

lento gradu eum promoverunt, ut & in causa fuerunt, quod non fuerit absolutus, quodque hic illic aliquid desideretur : nam Auctor in Annotationibus, quo ipse addidit, saepius monet id, quod tractat, accuratius demonstrandum, vel latius explicandum, sive in sua Philosophia, sive alibi. Quia vero Res præstantissimas, nec non utilissimas continet, in Veritatis studioso studium excitabunt summum, nec parum adjuvabunt in ea indaganda, ideo eum simul cum aliis edere visum fuit, ut jam in Adnotatione, huic Tractaui præfixa, dictum fuit.

72 Tractat in eo *primo* de Bono apparente, quod homines plerumque appetunt, nempe de Divitiis, Libidine, & Honore ; & de Vero Bono, & quomodo id sit acquirendum. Pæscribit *secundo* quasdam vivendi Regulas, indeque ad Intellectus Emendationem transit. Ut autem haec Emendatio melius procedat, quatuor diversos percipiendi modos enumerat, quos deinceps prolixius paulo enucleat, & ex iis, qui optime scopo inserviunt, eligit. Porro, ut horum usum nosceremus, agit de Intellectus instrumentis, videlicet de veris ideis, & eadem opera de recta ad ducendum Intellectum Via, & Methodo, ejusque partibus.

73 Prima pars tradit, quomodoveræ ideæ ab aliis discernantur, & prospiciatur, ne falsæ, fictæ, & dubiæ ideæ cum veris confundantur : & hac occasione prolixe de veris, falsis, fictis & dubiis ideis agit, quibus denique aliquid de Memoria, ac Oblivione annectit. Secunda pars Regulas dat, quibus ex notis ignotum recte educatur, intellugaturque. Ut autem hoc rite fiat, Perceptionem duobus modis fieri statuit, vel per solam Essentiam, vel per causam proximam. Quoniam vero utrumque non nisi ex vera Rei definitione elicitur, Leges definitionis Rerum tum creatarum, tum increatarum proponit. Præterea ut nostri Conceptus concatenentur, media, quibus res particulares æternæ cognoscantur, præscribit. Et, ut hæc omnia melius perficiantur, agit

ment le firent avancer d'un pas lent, comme furent en cause aussi le fait qu'il n'est pas abouti, et que çà et là manquent certaines choses : en effet l'Auteur dans les Notes qu'il a lui-même introduites, prévient assez souvent que ce qu'il traite, doit être démontré plus soigneusement ou expliqué plus largement, soit dans sa Philosophie soit à un autre endroit. Mais parce qu'il contient des choses très remarquables et tout autant utiles, elles éveilleront le plus grand empressement chez celui qui étudie la vérité et aideront pas peu dans ce qui doit être recherché ; pour cela il a semblé bon de l'éditer en même temps que les autres écrits comme déjà il est dit dans l'Avertissement à l'en-tête de ce Traité.

72 Il y traite *tout d'abord* du bien apparent que les hommes désirent la plupart du temps, à savoir les richesses, le plaisir des sens, et les honneurs, et il traite du vrai bien, et de quelle manière celui-ci doit être acquis. Il prescrit deuxièmement certaines règles du bien vivre et de là passe à l'émendement de l'intellect. Et pour que cet émendement réussisse mieux il énumère quatre manières différentes de percevoir qu'il passe ensuite au crible de façon plus détaillée, et il choisit parmi elles celles qui servent le mieux son dessein. En outre, pour que nous apprenions à connaître leur usage, il réfléchit sur les instruments de l'intellect, savoir sur les idées vraies, et en même temps sur la voie droite pour conduire l'intellect, et sur la Méthode et ses parties.

73 La première partie, traite de quelle manière les idées vraies se distinguent des autres et il est attentif à ce qu'elles ne soient pas confondues avec les fausses, les fictives et les douteuse ; et à cette occasion il réfléchit de façon détaillée sur les idées vraies, fausses, fictives et douteuses à laquelle réflexion enfin il annexe quelque chose sur la mémoire et aussi sur l'oubli. La deuxième partie donne les règles par lesquelles depuis le connu, l'inconnu est droitement compris et chassé. Toutefois pour faire cela dans les formes, il statut que la perception se fait de deux façons, ou bien à travers l'essence seule, ou bien par l'intermédiaire de la cause la plus proche. Puisqu'en vérité l'une et l'autre façon se dégagent seulement à partir de la vraie définition d'une chose, il propose les lois de la définition tant des choses crées que des choses increées. En outre, pour que soient liés ensemble nos concepts il fixe les moyens par lesquels les choses particulières sont reconnues éternelles. Et pour que tout cela soit rendu plus parfait il traite des forces

de *Viribus Intellectus*, ejusque enumerat proprietates. Et hic finitur Tractatus de *Emedatione Intellectus*.

74 Epistolæ nec secundum materiam, nec secundum eorum Authoritatem, a quibus, vel ad quos scriptæ sunt, in ordinem sunt redactæ, sed juxta tempora, in quibus exaratæ sunt : ea tamen ratione ordinatæ sunt, ut omnes unius ejusdemque Viri Epistolæ, & ad eas Responsiones se invicem sequantur. Quia vero non quis scribat, sed quid scribatur attendendum est, quædam Scribentium Nomina omnibus literis, quædam tantum intialibus, quædam nullis plane expressa sunt. Notet quoque Lector Benevolus, ei non mirum esse debere, si deprehendat in his Epistolis Ethicam, tum temporis ineditam, tam an eo, qui literas scribit, quam ab eo, qui eis respondet, allegari ; ea namque ante multos annos a diversis fuit descripta, & iis communicata. Hæc hic loci monere visum fuit, ne quis suspicetur Ethicam ante hac editam fuisse. Notandum insuper est totum opus, paucis exemptis Epistolis, Latine conscriptum esse.

75 Cum vero omnia nostri Philosophi *Opera Posthuma* tibi, Benevole Lector, dare animus fuerit, Grammatices Hebrææ Compendium minime erat omittendum. In hoc ipsam Grammaticam in duas videtur Auctor distribuisse partes, quarum prior agit de Etymologia, seu de Nominum, & Verborum flexione ; hanc fere absolvit ; posteriorem, quæ de Syntaxi, seu de Nominum, & Verborum constructione tractaret, ne quidem inchoavit. In animo semper habuit Hebræam Grammaticam, more Geometrico demonstratam, luci exponere, in cujus Præfatione *primo* veram hujus Linguæ pronunciationem olim periisse monstrasset ; *deinde*, Vocales a recentioribus Judæis Bibliis appictas fuisse, inde quod Nominibus inveteratis vocales usitatiores adscripsere, evicisset. *Foeminum*, inquit Grammatices suæ pag. 41. אַתְּ *videtur etiam fuisse* אַתִּי & הִיא *fuisse* הוּא *aliis vocalibus distinctum. Nam in Bibliis saepe sic scripta reperiuntur, quæ Masorethæ ubique corrigunt, sine dubio, quia obsoleta erant. Tertio* literam ו vau potestatem *τοῦ u* habuisse, eo quod א in ו saepe mutetur, ostendisset ; *quarto* Dialecticos in Scriptura confundi probasset ; & *denique* ostendisset nobis licere syllabas

de l'intellect et énumère ses propriétés. Et là se termine le Traité de l'Émendement de l'Intellect.

74 Les lettres n'ont été rangées ni selon la matière, ni selon l'Authorité de leurs auteurs ou destinataires, mais selon le moment où elles ont été rédigées, de telle sorte toutefois que toutes celles d'une seule et même personne et leurs réponses se suivent respectivement. Parce qu'en vérité il est prêté attention non à celui qui écrit mais à ce qui est écrit, les noms de certains auteurs sont exprimés en toutes lettres d'autres seulement par leurs initiales et d'autres n'ont pas de nom du tout. Le Lecteur Bienveillant notera aussi qu'il ne doit pas s'étonner s'il surprend dans ces lettres, tant chez celui qui écrit que chez celui qui y répond, des allusions à l'Éthique, alors non éditée ; cette dernière en effet, de nombreuses années plus tôt, avait été retranscrite par certains et partagée avec eux. Cela, il a semblé bon d'en avertir ici à cet endroit pour que personne n'aille suspecter qu'il y ait déjà eu une édition de l'Éthique avant celle-ci. Il faut noter de plus que tout l'ouvrage à l'exception de rares Lettres, a été écrit en latin.

75 Comme en vérité l'intention était de te donner, Bienveillant Lecteur, toutes les *Œuvres Posthumes* de notre Philosophe, le moins du monde devait être omis le Manuel de Grammaire Hébraïque[33]. Dans celui-ci l'Auteur est vu avoir divisé la Grammaire elle-même, en deux parties, dont la première traite de l'éthymologie autrement dit de la flexion des noms et des verbes, partie qu'il a pratiquement achevée, et la deuxième qui devait traiter de la syntaxe autrement dit de la liaison des noms et des verbes, il ne l'a pas même commencée. Il a toujours eu l'intention d'exposer au grand jour une Grammaire Hébraïque démontrée à la façon du géomètre dans laquelle il aurait montré *premièrement* que la vraie prononciation de cette Langue avait péri dans les temps anciens ; *ensuite* il aurait convaincu que les voyelles avaient été ajoutées aux Bibles par des Juifs plus récents, de là qu'aux noms anciens sont ajoutées des voyelles plus usitées. Il dit page 44[34] de sa Grammaire *que le Féminin de* אַתְּ *semble aussi avoir été* אַתִּי *et de* הִיא *avoir été*[35] הוּא *distingué par d'autres voyelles ; car dans les Bibles elles sont souvent retrouvées écrites ainsi, ce que les Massorètes, sans doute parce qu'elles étaient obsolètes, corrigent partout*. *Troisièmement* il aurait montré que la lettre ו *vau* a eu la valeur du *u* [36], de ce que souvent א se change en ו ; *quatrièmement* il aurait prouvé que dans l'Écriture sont mélangés des dialectes ; *et enfin* il aurait montré que les syllabes, il nous

ad libitum variare, licet enim אשמֹורָה in regimine habeat אשמֹוֶרת, nos tamen recte scriberemus אשמוֹרה, &c.

75a Ipsum Compendium quod attinet, recte animadvertit Auctor page 24 *plures fuisse, qui Scripturæ ; at nullum, qui Linguae Hebrææ Grammaticam scripserit.* Multa tibi, Benevole Lector, hic occurrent, quae apud alios haud facile reperias. Præcipuum, quoque Auctor accurate meditandum suadet, est : *quod omnes voces Linguæ Hebræ, exceptis tantum Intejectionibus, & Conjunctionibus, & una, aut altera particula, vim, & proprietates Nominis habent ; quod quia Grammatici non animadverterunt, crediderunt multa esse irregularia, quæ ex usu Linguæ maxime regularia sunt, & plura ad ejus linguæ cognitionem, ejusque Eloquentiam necessaria ignoraverunt.*

75b Quæ alii satis prolixe, & confuse de Accentibus scripserunt, Auctor, resectis superfluis, breviter complectitur, verumque eorum usum ostendit. Punctorum mutationes forte nemo solidius & accuratius unquam docuit, & eadem *ἀκριβείᾳ* tam nominum, quam Verborum flexiones, & significationes tractat. Si quis his jactis fundamentis Hebræam Syntaxin superstruxerit, nae ille a Philo-Hebræis haud exiguam inibit gratiam, quo Linguæ Sanctæ genius, hactenus satis ignotus, melius innotescat.

76 Haec de Scriptis, hoc libro contentis, tibi Lector Benevole, indicare visum fuit. Omnes, qui Veritatem sincere amant, & solidam, ac indubitatam rerum Notitiam affectant, procul omni dubio summo afficientur dolore, quod hæc Scripta nostri Philosophi magna ex parte imperfecta sint. Profecto dolendum est, quod ille, qui jam modo tantos in Veritaties cognitione progressus fecerat, & tantum in ea progredienda sibi habitum comparaverat, tam immature, tam intempestive mortem oppetierit, eo magis, quod non solum horum Scriptorum perfectio ; sed etiam integra Philosophia speranda fuisset, quemadmodum variis locis in Tractatu de Emendatione Intellectus meminit ; ubi absque dubio *Veram Motus Naturam*,

est permis de les varier ad libitum : en effet bien que אשמוֹרָה ait à l'état de régime אשמוֹרֶת, nous cependant nous pouvons écrire sans risque d'erreur אשמוֹרָה [37], etc.

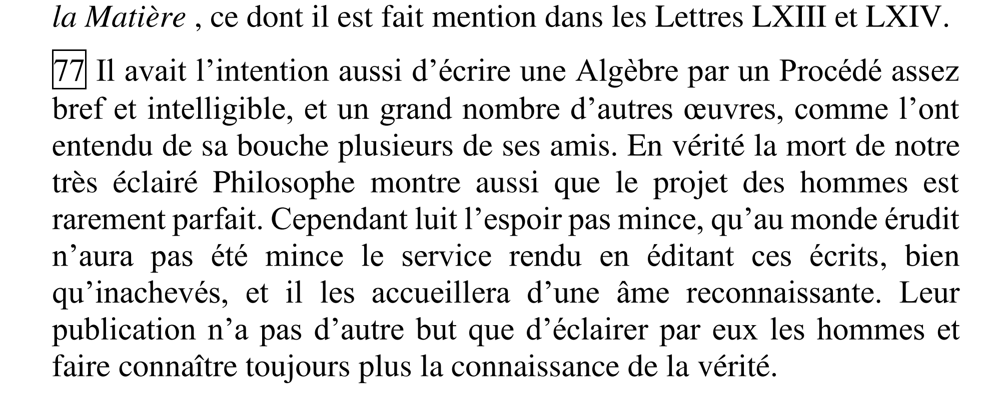
75a Ce qui touche au Compendium lui-même, l'Auteur avertit justement (page 24) que *nombreux furent ceux qui ont écrit une Gram-maire de l'Écriture, mais de la Langue Hébraïque, aucun*. Beaucoup de choses s'offrent ici, Bienveillant Lecteur, que tu ne trouveras pas facilement chez les autres. Le principal, et que l'Auteur conseille de méditer soigneusement, est que tous les mots de la Langue Hébraïque, excepté seulement les Interjections et les Conjonctions, et une ou l'autre particule, ont la force et les propriétés du Nom ; et cela, parce que les Grammairiens ne l'ont pas remarqué, ils ont cru beaucoup de choses être irrégulières, qui à partir de l'usage de la Langue sont au plus haut degré régulières, et ils ont ignoré un assez grand nombre de choses nécessaires à la connaissance de la langue et à sa prononciation.

75b Et ce que d'autres ont écrit assez abondamment et confusément sur les Accents, l'Auteur, écarté le superflu, les embrasse brièvement et montre leur vrai usage. Personne peut-être n'a jamais enseigné plus solidement et plus soigneusement les changements des points et il traite avec la même *ἀκριϐείᾳ* (exactitude) les flexions et les significations tant des noms que des verbes. Si quelqu'un, jeté ces fondements, construisait dessus la syntaxe hébraïque, oui celui-là aurait toute la reconnaissance des Hébraïsants, que se fasse mieux connaître le génie de la Langue Sainte jusqu'ici assez méconnue.

76 Voilà Bienveillant Lecteur ce qu'il a semblé bon de t'indiquer sur les Écrits contenus dans ce livre. Tous ceux qui aiment sincèrement la vérité et qui visent une solide et indubitable connaissance des choses, fatalement seront fort affligés que ces écrits de notre philosophe soient en grande partie inachevés. Assurément doit forcément être douloureux qu'un tel homme qui déjà avait fait tant de progès dans la connaissance de la vérité et s'était acquis une telle stature pour y progresser, aille si prématurément, si intempestivement, à l'encontre de la mort ; d'autant plus qu'il fallait s'attendre à l'achèvement non seulement de ces écrits, mais encore de la philosophie tout entière, comme il le rappelle à plusieurs endroits dans le Traité de l'Émendement de l'Intellect ; là, sans doute aucun, il aurait démontré la *Vraie Nature du Mouvement* et

atque *qua ratione a priori tot varietates in Materia, &c. deducendæ essent*, demonstrasset, de quibus Epistolis LXIII & LXIV mentio fit.

77 Proposuerat quoque sibi, Algebram breviori, & magis intelligibili Methodo, aliaque plura Opera conscribere, quemadmodum varii amicorum pluries ab ipso audiverunt. Verum Mors in nostro subtilissimo Philosopho quoque ostendit, quod hominum propositum raro perficiatur. Spes tamen non exigua affulget, Erudito Orbi non exiguum præstitum fuisse officium in hisce, licet imperfectis, Scriptis edendis, eumque hæc animo grato accepturum. Non alius in iis publicandus fuit Scopus, quam ut homines iis illuminarent, & Veritatis Cognitio magis ac magis innotesceret.



par quelle raison a priori devraient être déduites tant de variétés dans la Matière , ce dont il est fait mention dans les Lettres LXIII et LXIV.

77 Il avait l'intention aussi d'écrire une Algèbre par un Procédé assez bref et intelligible, et un grand nombre d'autres œuvres, comme l'ont entendu de sa bouche plusieurs de ses amis. En vérité la mort de notre très éclairé Philosophe montre aussi que le projet des hommes est rarement parfait. Cependant luit l'espoir pas mince, qu'au monde érudit n'aura pas été mince le service rendu en éditant ces écrits, bien qu'inachevés, et il les accueillera d'une âme reconnaissante. Leur publication n'a pas d'autre but que d'éclairer par eux les hommes et faire connaître toujours plus la connaissance de la vérité.

Notes à la préface

---

[1] Première parution en latin en septembre 1663, traduction par Pierre Balling et édition en hollandais en 1664.

[2] JJVM de Vet a montré [in (Akkerman, Steenbakkers 2005) p.169], que le Traité de l'arc-en-ciel n'est pas de Spinoza mais de Salomon Dierquens qui a démontré géométriquement pour son fils étudiant, la trajectoire des rayons de lumière réfléchis et réfractés à l'intérieur des gouttes d'eau présentes dans les nuages, expliquant la couleur des deux arcs-en-ciel ; ce phénomène était déjà rapporté par Descartes qui lui-même semble avoir emprunté l'explication à Willebrod Snellius. Cette précision révèle que même les amis les plus proches de Spinoza ne connaissaient pas précisément tous ses écrits.

[3] La citation est faite librement, comme souvent par la suite.

[4] Parasange = un mille perse, 30 stades, environ 5000 m.

[5] Ici se trouve dans la préface du texte hollandais des Nagelate Schriften l'assez long poème en hollandais de Pieter Corneliszoon Hooft, inspiré de *Felix qui potuit* de Virgile, ce poème n'est pas reproduit dans la préface latine des Opera Posthuma.

[6] Il s'agit de la correspondance avec Guillaume de Blyenbergh.

[7] *Erga se invicem* : peut-être cette difficulté qui nous a heurté dans l'Éthique de la présence d'un réfléchi inopportun devant *invicem,* vient-elle du rédacteur de cette préface. (Cf. Éthique note 7).

[8] *Prop. 27 Part. 5. & Prop. 52. Una cum Schol. Part. quartæ.*

[9] *Vid. Corollar. Prop. 32 & 33.*

[10] *Vid. Schol. Prop. 36 Part. quintæ.*

[11] *Matth. cap*. 7. *vers*. 12. *& cap*. 22. *vers*. 37. 38. 39. 40. *Luc. cap*. 10. *vers*. 27. 28. *Rom. cap*. 13. *vers*. 8. 9. 10. *Gal. cap*. 5. *vers*. 14.

[12] Prop. 27 Partie V, et Prop. 52 et scolie Partie IV.

[13] Vois le Corollaire de la Prop. 32, et 33.

[14] Vois le scolie de la prop. 36 Partie V.

[15] Matthieu 7 v. 12 ; 22 v. 37, 38, 39, 40 : Luc 10 v. 27, 28 ; Romains 13 v. 8, 9, 10 ; Galates 5 v. 14.

[16] *Jobi 28. vers. 12. ad vers. 20. Prov. I vers. 20. ad finem, & cap. 2. vers. I. ad vers. 13. cap. 3. a vers. 10. ad 18. cap. 4. vers. 5. 6. 7. cap. 7 vers. 4. 5. cap. 8. passim. cap. 16. vers. 22.. cap. 23. vers. 23. I Cor. 14. vers. 20. Gal. 3. vers. 1. Coloss. 2. vers. 2. 3. I Tim. 2. vers. 3. 4. I Pet. 2. vers. 2. 9. Quid hoc nono versu*

per Christi lucem admirabilem, ad quam vocat eos, qui in [ignorantiæ] tenebris hærent, intelligendum sit, ii percipient qui norunt, eos, qui talem de Deo, ejusque voluntate notitiam possident, quæ vel lege, vel Scvriptura nititur, (uti vulgus Judæorum. Vid. Rom. 2. vers. 17. 18. & speciatim vocati habebant) adhuc in [ignorantiæ] caligine versari, & perfectam claritatem veritatis, seu veræ, & puræ intellectualis perceptionis esse proprietatem.

[17] *Vide de effectibus veritatis, notitiæ, &c. locos allegatos ex proverbiis, iisque adde Jes. cap. 33. vers. 6. cap. 53. vers. 11. Matth. 13. vers. 15. 23. Joh. cap. 8. vers. 31. 32. cap. 17. vers. 3. Philipp. 3. vers. 8. 9. 10. Jac. 3. vers. 17.*

[18] Jean 28, v. 12-20. Proverbes I, v. 20 à la fin : Proverbes 2, v. 1-13. Proverbes 3, v. 10-18. Proverbes 4, v. 5. 6. 7. Proverbes 7, v. 4. Proverbes 8. Proverbes 16, v. 22. Proverbes 23, v. 23. Corinthiens I. 14, v. 20. Galates 3, v. 1. Colossiens 2, v. 2, 3: Timothé I. 2, v. 3, 4: Pierre I:2, v. 2, 9: « Ce qu'il faut-il entendre par ce verset 9, à travers la lumière merveilleuse du Christ à laquelle il appelle ceux qui sont enfouis dans les ténèbres (de l'ignorance), le perçoivent ceux qui savent que ceux qui possèdent un tel savoir de Dieu et de sa volonté qui est fondée ou sur la loi ou sur l'Écriture, sont encore plongés dans la brume [de l'ignorance] (comme le commun des juifs, vois Romains 2 v. 17 et 18, et spécialement les appelés), et que la parfaite clarté est une propriété de la vérité autrement dit de la vraie et pure perception intellectuelle. » [Remarque : Jarig Jelles lisait la Statenvertaling, traduction officielle hollandaise de la Bible Hébraïque et de la Septante grecque, réalisée à la demande des autorités des Provinces Unies en 1637 par suite de violentes disputes religieuses dans le pays].

[19] Vois sur les effets de la vérité, du savoir etc. les lieux cités des proverbes, et ajoute à ceux-ci : Esaïe 33, v. 6 ; 53, v. 11 : Matthieu 13, v. 15. Jean 8, v. 31, 32. Philippiens 3, v. 8, 9, 10. Jacques 3, v. 17.

[20] *Hebr. Cap. 8. vers. 6. cap. 9. vers. 15. cap. 12. vers. 24.*

[21] *Jer. Cap. 31. vers. 33. 34. 2 Cor. Cap. 3. vers. 3 Hebr. Cap. 8. vers. 8. 9. 10. cap.10. vers. 16.*

[22] *Rom. cap. 2. Vers. 27. 29. Cap. 7. Vers. 6. 2 Cor. Cap. 3. Vers. 6. 7.9. Hebr. Cap. 7. Vers. 16.*

[23] *Vide tria allegata loca, & Rom. Cap. 8. Usque ad vers. 17. Gal. Cap. 2. Vers. 18. 25.*

[24] *Vide Joh cap. 1. vers. 4. 9. & cum iis compara vers. 1. & 14. Item cap. 8. vers. 12. cap. 12. vers. 35. 36. 46. Quos compara cum cap. 14. vers. 6*

[25] *Vide Joh. Cap. 1. vers. 1. & 14 I Joh. Cap. 1. vers. 1. cap. 5. vers. 7. & Apoc. Cap. 14. vers. 13.*

[26] Hébreux 8, v. 6 ; 9, v.15 ; 12, v.24.

---

[27] Jérémie 31, v. 33, 34 : Corinthiens II : 3, v. 3. Hébreux 8, v. 8, 9, 10 ; 10, v. 16:

[28] Romains 2, v. 27, 29 ; 7, v. 6. Corinthiens II:3, v. 6, 7, 9. Hébreux 7, v. 16.

[29] Vois les trois points rapportés, et Romains 8, v. 1-17. La référence « Galates 2 » est erronée, le verset 25 n'existant pas : il nous semble pouvoir proposer à la place Galates 5. v. 18. 25 : *Εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον.* Si vous êtes conduits par l'esprit, vous n'êtes point sous la loi. *Εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν.* Si nous vivons par l'esprit, marchons aussi selon l'esprit.

[30] Vois Jean 1 v. 4. 9. et réunis avec ceux-ci v. 1 et 14. Aussi 8 v. 12 ; 12 v. 35. 36. 46. réunis avec 14 v. 6.

[31] Vois Jean 1 v. 1 et 14, Jean I, 1 v. 1, 5 v. 7, et Apocalypse 14 v. 13. et Apocalypse 14 v. 13. [Référence erronée] peut-être 19, 13 : *καὶ περιβεβλημένος ἱμάτιον βεβαμμένον αἵματι: καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ, Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.* et il était revêtu d'un vêtement teint de sang. Son nom est le *logos* de Dieu.

[32] *Comparat,* : difficile d'expliquer un présent de l'indicatif à la 3° personne du singulier, le deuxième et le troisième *comparat* de la phrase sont écrits avec un point : *comparat*. ce qui suggère une abréviation ; quoi qu'il en soit, n'a pas beaucoup d'utilité à cet endroit de « comparer » deux versets, les réunir paraît plus logique.

[33] Ce manuel est omis de la version hollandaise des Opera Posthuma et logiquement aussi ce qui lui est relatif dans la Préface, texte qui relève donc de L. Meyer qui devait avoir, contrairement à J. Jelles, connaissance de l'hébreu.

[34] Nous corrigeons (41 est erronée).

[35] Pour ces quatre mots hébreux la logique aurait été de les écrire non vocalisés, nous avons respecté le texte original.

[36] *ו vau potestatem τοῦ u* : commentaire : la lettre hébraïque *ו waw* (son *v*), d'après Spinoza a la valeur du *u* latin (son *ou* français) (l'article *du* indéterminé n'existant pas en latin, c'est l'article grec génitif = *τοῦ* qui le remplace dans le texte).

[37] אשמוֹרָה lire *« 'ach mo rā »* avec une gutturale initiale et dans la dernière syllabe un *ā* long (signification = *la veille* dont trois composent une nuit), אשמוֹרֶת prononcer « *'ach mo ret* » (*la veille de*), אשמוֹרַה prononcer *« 'ach mo ra »* avec un *a* bref final et avec la même signification que *'achmoret.*

COURT TRAITÉ
Sur DIEU l'HOMME et son BIEN

KORTE VERHANDELING

VAN GOD DE MENSCH EN DESZELVS WELSTAND

Traduction Jean Paul Guastalla

Depuis le texte de Filippo Mignini.

Introduction.

Le Court Traité est la traduction en vieil hollandais d'un texte original écrit en latin par Spinoza, manuscrit lui-même perdu. Le travail de F. Mignini (Mignini, Spinoza 1986) est la référence à laquelle il faut se rapporter tant pour comprendre l'établissement historique du texte découvert au XIX° siècle, que pour les précisions éditoriales et son commentaire exhaustif. De cet imposant ouvrage, nous offrons au lecteur désireux de connaître cette œuvre de jeunesse du philosophe et ne lisant pas aisément l'italien, la traduction du Court Traité[1]. Il existe plusieurs traductions françaises depuis l'original hollandais que nous avons consultées avec profit : Paul Janet (1878) http://spinozaetnous.org/, Charles Appuhn (Appuhn, Spinoza 1920), Madeleine Francès (Caillois et al. 1997), et Joël Ganault (Moreau et al. 2009) ; le texte hollandais original se trouve en accès libre sur internet : http://www.uitgeverijparthenon.nl/kv_inkijkexemplaar.pdf.

Le Court Traité est le premier écrit philosophique systématique de Spinoza. L'on voit y naître sous la plume du philosophe ce qui deviendra l'Éthique écrite sous forme géométrique.

---

[1] Nous nous sommes efforcés de garder une homogénéité de vocabulaire dans notre traduction de l'œuvre tout entière de Spinoza.

COURT TRAITÉ

Sur DIEU l'HOMME et son BIEN

D'abord écrit en latin par Benedictus De Spinoza à l'usage de ses disciples qui voulaient s'adonner à *l'éthique* et à la *vraie philosophie*.

Le voici traduit en hollandais à l'usage de ceux qui aiment la vérité et la vertu, pour que puisse être fermé leur clapet à ceux qui se vantent tant et contraignent les simples à récolter leur merde et leurs ordures comme si elles étaient de l'ambre gris, et qu'ils cessent de salir ce qu'ils ne comprennent pas encore : *Dieu, eux-mêmes, et la promotion du bien commun*. Et pour que ceux qui sont malades dans l'intellect soient guéris avec esprit de douceur et de tolérance suivant l'exemple du Seigneur Christ, notre meilleur maître.

PREMIÈRE PARTIE

de DIEU

et de ce qui lui appartient.

Chap. I. Que Dieu existe.

I : 1 (1) Concernant la première question, savoir si un Dieu existe, nous disons que cela peut principalement se démontrer *a priori* de la sorte :

1. *1* Tout[2] ce que nous comprenons clairement et distinctement appartenir à la nature[3*] d'une chose, nous pouvons l'affirmer avec vérité de cette chose.

2 Mais que l'existence appartienne à la nature de Dieu, nous pouvons le comprendre de manière claire et distincte ; donc…

I : 1 (2) Autrement, de cette façon aussi :

2. *3* Les essences des choses sont de toute éternité, et resteront immuables de toute éternité :

L'existence est l'essence de Dieu ; donc…

I : 1 (3) A posteriori ainsi :

4 Si l'homme a une idée de Dieu[4*], Dieu doit exister formellement ;

---

[2] En bas de page sont présentées deux types de notes : les références indexées avec un astérisque (1) * sont de Spinoza [Cf. (Mignini, Spinoza 1986) p. 66], le chiffre entre parenthèse indique le paragraphe concerné, ces notes sont écrites en caractère italique. Les notes en caractères droits avec une marge à gauche sont de nous.

Par ailleurs dans le texte se trouvent en petit caractère italique souligné, sans aucun renvoi en bas de page, des index présents dans le manuscrit : F. Mignini pense que ces index ont été placés par Spinoza pour indiquer les passages à intégrer et ordonner dans l'œuvre finale, l'Éthique, dont le Court Traité est la première ébauche (écrite vers 1660); on note deux séries de tels nombres : une brève de *1* à *5* dans la Première Partie et une deuxième série plus longue dans la Deuxième Partie numérotée de *1* à *97* , avec un certain nombre de lacunes. Cette numérotation a une grande valeur pour suivre l'évolution de la pensée de Spinoza. [Pour plus de précision voir (Mignini, Spinoza 1986) p. 821.]

[3] (1) * *Entendez la nature déterminée par laquelle la chose est ce qu'elle est, et qui ne peut être séparée en aucune façon de la chose sans que celle-ci ne soit anéantie. Ainsi à l'essence d'une montagne appartient d'avoir une vallée (ou l'essence d'une montagne est d'avoir une vallée), ce qui est véritablement éternel et immuable et doit toujours appartenir au concept d'une montagne, même si celle-ci n'existe pas, ni n'a jamais existé.*

[4] (3) * *De la définition qui suit dans le deuxième Chap., de laquelle Dieu a d'infinis attributs, nous pouvons démontrer son existence ainsi : tout ce que nous voyons clairement et distinctement appartenir à la nature d'une chose, nous pouvons aussi l'affirmer avec vérité de cette*

[5] Mais l'homme a une idée de Dieu ; donc…

I : 1 (4) Nous démontrons le premier point ainsi : s'il y a une idée de Dieu, sa cause doit exister formellement et doit contenir en elle tout ce que l'idée contient objectivement ; mais une idée de Dieu existe, donc…

I : 1 (5) Pour démontrer la majeure de cet argument, posons les principes suivants :

1. *les choses connaissables sont infinies* ;

2. *un intellect fini ne peut pas comprendre l'infini* ;

3. *un intellect fini ne peut rien comprendre de lui-même sans être déterminé par quelque chose d'extérieur* ; comme il n'a pas la capacité en effet de tout comprendre en même temps, il a tout aussi peu la faculté de pouvoir par exemple commencer à comprendre ceci avant cela, ou cela avant ceci. Ne pouvant ni la première chose ni la seconde, alors il ne peut rien.

I : 1 (6) La majeure [du § (4)][5] se démontre donc ainsi : si la fiction de l'homme était la seule cause de son idée, il ne pourrait rien comprendre ; mais il peut comprendre quelque chose ; donc…

I : 1 (7) Le premier point se démontre ainsi : puisque les choses connaissables sont infinies (par le premier principe) et l'homme ne pouvant pas tout comprendre, son intellect étant limité, il ne peut rien comprendre à moins d'être déterminé par une chose extérieure à comprendre ceci avant cela, ou cela avant ceci (par le troisième principe).

I : 1 (8)[6 *] De tout cela se démontre le second point, c'est-à-dire *que la cause de l'idée de l'homme n'est pas sa fiction, mais quelque cause extérieure qui le contraint à*

---

chose ; mais à la nature d'un être qui a d'infinis attributs appartient un attribut qui est 'exister' ; donc… Maintenant, dire à cet égard que cela s'affirme de l'idée *mais non* de la chose même, est faux ; en effet l'idée consiste, *non matériellement,* en la propriété qui appartient à cet être, de telle sorte que ce qui est affirmé, ne découle ni de la chose, ni de ce qui est affirmé de la chose. Ainsi existe une grande différence entre l'idée et l'idéat, et pour cela ce qui s'affirme de la chose ne s'affirme pas de l'idée, et vice-versa.

[5] Les textes entre crochets […] sont rajoutés par F. Mignini ; nous nous réservons de ne pas les reprendre quand nous ne les jugeons pas indispensables.

[6 (8) *] En outre dire qu'une telle idée est une fiction, cela est faux aussi ; car il est impossible de l'avoir si elle n'existe pas. Et cela est démontré ici à cette page même. À quoi nous ajoutons encore ceci : il est bien vrai que nous étant parvenue une première fois depuis la chose même et étant généralisée abstraitement par nous, sont ensuite forgés dans notre intellect beaucoup de particuliers que l'on peut aussi ajouter à beaucoup de propriétés abstraites depuis d'autres

comprendre une chose avant une autre. Une telle cause consiste uniquement dans le fait que ces choses dont l'essence objective est en son intellect, existent formellement et sont plus proches de lui que d'autres. Maintenant, si l'homme a l'idée

---

choses ; mais il est impossible de faire cela sans avoir préalablement connu la chose même d'où elles sont abstraites. Maintenant, posé que cette idée est une fiction, ne devraient pas moins l'être toutes *les autres idées* que nous avons. Mais s'il en est ainsi, d'où naît en nous une si grande différence à leur égard ? Nous en voyons en effet certaines dont l'existence est impossible : par exemple tous les animaux monstrueux qui se composent de deux natures – comme un animal à la fois oiseau et cheval – et choses semblables qui ne peuvent pas avoir lieu dans la nature, que nous trouvons constituée différemment.

les autres idées : il est certes possible mais non nécessaire qu'elles existent : leur essence cependant, qu'elles existent ou n'existent pas, est toujours nécessaire, comme l'idée d'un triangle ou de l'amour dans l'esprit sans le corps, etc. De sorte que même si je pense les avoir créées moi-même, toutefois je serais contraint par la suite de dire qu'elles sont et seront pas moins les mêmes, bien que ni moi ni aucun homme n'ayons jamais pensé à elles. Et pour cela, donc, elles ne sont pas créées par moi et elles doivent aussi avoir hors de moi un *subjectum* – que je ne suis pas – sans lequel elles ne peuvent pas exister.

Outre ces idées, il y a encore *une troisième idée*, qui au contraire est unique et comporte une existence nécessaire et non comme la précédente, seulement possible ; de celle-ci en effet l'essence est bien nécessaire, mais pas l'existence ; de celle-là au contraire l'essence et l'existence sont toutes deux nécessaires, et sans cette troisième idée rien n'existe. Ainsi donc, je vois que de moi ne dépendent aucune vérité, essence ou existence d'aucune chose. Car comme démontré pour la deuxième sorte d'idées, elles sont ce qu'elles sont sans moi, ou selon l'essence seule, ou selon l'essence et l'existence ensemble. Et de même ainsi, et davantage encore, je trouve que cela est vrai dans cette troisième idée unique, qui non seulement ne dépend pas de moi, mais au contraire que lui *seulement* (Dieu) doit être le *subjectum* de ce que j'affirme de lui ; de telle manière que s'il n'existait pas je ne pourrais absolument rien affirmer eu respect à lui, comme il se fait eu respect aux autres choses, même quand elles n'existent pas. Et ainsi il doit aussi être le *subjectum* de toutes les autres choses.

Donc de ce qui a été dit jusqu'ici, non seulement apparait clairement que l'idée d'infinis attributs appartenant à l'être parfait, n'est pas une fiction ; mais nous ajouterons encore ce qui suit : à la suite des précédentes investigations sur la nature, nous n'avons pas pu jusqu'ici trouver plus de deux attributs seulement qui appartiennent à cet être très parfait. Ce qui ne peut pas suffire à nous satisfaire car ce serait tout ce en quoi consisterait cet être très parfait, alors que nous trouvons en nous *un quelque chose* qui nous indique clairement non seulement un plus grand nombre, mais aussi d'infinis attributs parfaits qui appartiennent à cet être parfait, pour qu'il puisse être dit parfait. D'où vient cette idée de perfection ? Ce quelque chose assurément ne peut pas provenir de ces deux attributs, car deux, font seulement deux, et non l'infini. D'où alors ? De moi ? également toujours non, à moins de pouvoir donner ce que je n'ai pas ; de quoi d'autre donc, si ce n'est de ces mêmes infinis attributs qui nous disent qu'ils existent, sans toutefois nous dire jusqu'ici ce qu'ils sont ? De fait de deux seulement nous savons ce qu'ils sont.

de Dieu, il est clair que Dieu doit exister formellement, mais non éminemment, parce que rien au-dessus ou à l'extérieur de lui ne peut exister de plus réel ou de plus excellent.

I : 1 (9) Que l'homme ait l'idée de Dieu est clair, puisque qu'il comprend ses attributs[7*], que lui-même ne peut pas produire puisqu'il est imparfait. Mais que l'homme comprenne ces attributs est évident de ceci : il sait que l'infini ne peut pas se composer de diverses parties finies ; qu'il ne peut pas y avoir deux infinis mais *un seul* ; que l'infini est parfait et immuable, sachant parfaitement qu'aucune chose ne cherche d'elle-même sa propre destruction ; qu'il ne peut pas se changer[8**] vers, ou en, quelque chose de meilleur puisqu'il est parfait, sinon il ne le serait pas ; ou encore qu'une telle réalité ne peut pas être contrainte par quelque chose d'extérieur, parce qu'il est omnipotent etc.

I : 1 (10) De tout cela suit clairement que l'on peut démontrer l'existence de Dieu soit *a priori*, soit *a posteriori* ; mais encore mieux a priori, car les choses qui ne se démontrent pas de cette façon doivent se démontrer par leurs causes extérieures ; et si elles ne peuvent pas se faire connaître par elles-mêmes mais seulement par leurs causes extérieures, cela constitue en elles une évidente imperfection. Dieu au contraire, cause première de toutes les choses, et aussi de lui-même, se fait connaître par lui-même. De peu de poids pour cela est l'affirmation de *Thomas d'Aquin* selon laquelle Dieu ne peut pas se démontrer *a priori* sous prétexte qu'il n'a pas de cause.

---

7 (9) * *Attributs : il est préférable de dire : « puisqu'il comprend ce qui est propre à Dieu », du moment que ces choses [infinité, perfection, immutabilité, omnipotence] ne sont pas des attributs de Dieu. Dieu sûrement sans ces choses n'est pas Dieu, mais il ne l'est pas par leur moyen, puisqu'elles ne désignent rien de substantiel mais sont seulement comme des adjectifs, qui requièrent des substantifs pour être expliqués.*

8 (9) ** *La cause d'un tel changement devrait exister ou hors de lui ou en lui. Non hors de lui, parce qu'aucune substance comme celle-là, qui existe par elle-même, ne dépend de quelque chose d'extérieur ; de là donc, elle n'est contrainte à aucun changement. Non en lui, puisqu'aucune cause, d'autant moins celle-ci, ne veut sa propre destruction, toute destruction provenant du dehors.*

Chap. II. Ce qu'est Dieu.

I : 2 (1) Après avoir démontré ci-dessus que Dieu existe, il est temps de montrer maintenant ce qu'est Dieu. Il est, disons, *un être*[9*] *dont tout est affirmé, c'est-à-dire d'infinis attributs*[10] *dont chacun est infiniment parfait en son genre*.

I : 2 (2) Pour exprimer clairement notre pensée à ce propos, nous énoncerons préalablement les quatre propositions suivantes :

1. Il n'existe pas de substance limitée[11*], mais toute substance doit être infiniment parfaite en son genre, c'est-à-dire dans l'intellect infini de

---

9 (1) * La raison est que, le rien ne pouvant avoir aucun attribut, le tout doit avoir tous les attributs ; et ainsi le rien n'ayant aucun attribut parce qu'il n'est pas, un quelque chose a des attributs parce qu'il est quelque chose. Donc d'autant plus il est quelque chose d'autant plus il a d'attributs ; en conséquence Dieu, étant le plus parfait, l'infini, le tout, doit aussi avoir tous les attributs, infinis et parfaits.

10 On note que F. Mignini traduit *d'infiniti attributi*, comme dans l'Éthique, et non *une infinité d'attributs*. (Jamais Spinoza ne parle d'une *infinitas* mais toujours d'« *infinitis attributis* » à savoir *d'infinis attributs*, ou infini est adjectif, non substantif : les attributs sont nombrables ou plutôt innombrables.

11 (2) * Si l'on peut démontrer que n'existe aucune substance limitée, alors toute substance doit appartenir sans limites à l'être divin. Ce que nous démontrons de cette façon :

1. Ou elle doit se limiter elle-même, ou doit l'avoir limitée autre chose ; pas elle-même, parce qu'ayant été illimitée, elle devrait avoir changé toute son essence. Elle n'est pas non plus limitée par autre chose, parce que cet autre chose devrait être ou limité ou illimité ; pas limité ; donc illimité, c'est-à-dire Dieu. Celui-ci devrait alors l'avoir limitée parce que lui a manqué ou le pouvoir ou la volonté ; mais le premier est contre son omnipotence, le second contre sa bonté.

2. Que ne puisse exister aucune substance limitée est clair de ce qu'elle devrait alors nécessairement avoir quelque chose qu'elle tiendrait du rien ; ce qui est impossible. Car d'où donc tient-elle ce en quoi elle diffère de Dieu ? Certainement pas de Dieu parce qu'il n'a rien d'imparfait, de limité etc. D'où alors si ce n'est du rien ? Donc nulle substance, si ce n'est illimitée.

De là suit que ne peuvent exister deux substances égales illimitées ; en posant ces dernières on a nécessairement une limitation.

Et de là suit encore qu'une substance ne peut pas en produire une autre. Ainsi : la cause qui produirait cette substance doit avoir le même attribut que celle produite, et en outre une perfection, ou égale, ou plus grande, ou moindre. Pas le premier parce qu'alors il y en aurait deux égales ; pas le second parce qu'il y en aurait une limitée ; pas le troisième parce que rien ne provient du rien. Autrement : si à partir de l'illimité provient du limité, alors l'illimité aussi devient limité, etc. Donc une substance ne peut pas en produire une autre.

Et de là suit encore que tout substance doit exister formellement, parce que si elle n'existait pas elle ne pourrait absolument pas venir à l'existence.

Dieu aucune substance ne peut être plus parfaite que celle qui existe dans la nature.

2. Il n'existe pas deux substances égales.

3. Une substance ne peut pas en produire une autre.

4. Dans l'intellect infini de Dieu n'existe pas d'autre substance que celles qui existent formellement dans la nature.

I : 2 (3) En ce qui concerne la première proposition savoir *qu'il n'existe pas de substance limitée etc.*, si quelqu'un voulait soutenir le contraire, demandons si cette substance s'est limitée elle-même, c'est-à-dire si elle a voulu ainsi se rendre elle-même limitée et non limitée ; ou encore si elle est telle, en raison de sa cause qui n'a pas pu ou pas voulu lui donner plus.

I : 2 (4) Le premier n'est pas vrai, parce qu'il est impossible qu'une substance – telle qu'elle a existé par elle-même – ait voulu se limiter. Donc je dis qu'elle est limitée par sa cause, qui est nécessairement Dieu.

I : 2 (5) Mais encore : si elle est limitée par sa cause, cela doit advenir, ou parce que la cause n'a pas pu donner plus, ou parce qu'elle n'a pas voulu donner plus. Qu'il[12*] (Dieu) n'ait pas pu donner plus s'opposerait à son omnipotence ; qu'il n'ait pas voulu plus, tout en le pouvant, est presque de la jalousie, qui en Dieu, plénitude de tout bien, n'existe absolument pas.

I : 2 (6) Démontrons la deuxième proposition – *que n'existent pas deux substances égales* – parce que chaque substance est parfaite en son genre. En fait s'il y en avait deux égales, l'une devrait nécessairement limiter l'autre et en conséquence elles ne seraient pas infinies, comme nous avons déjà démontré précédemment.

---

[12] (5) * Dire à ce propos *que la nature de la chose le réclamait et que pour cela il ne pouvait en être autrement*, n'est rien dire. Car la nature de la chose ne peut rien réclamer, si elle n'existe pas. Toutefois si vous dites que l'on peut voir ce qui appartient à la nature d'une chose qui n'existe pas, c'est vrai eu respect à l'existence, mais en aucun cas *eu respect à l'essence*. Et en cela consiste la différence entre *créer* et *générer* : *créer*, est poser une chose *eu respect simultanément à l'essence et à l'existence* ; et *générer*, est qu'une chose apparait *eu respect à l'existence seulement*.

C'est pourquoi actuellement il n'y a pas de création dans la nature, mais seulement génération. Donc si Dieu crée, *il crée la nature de la chose ensemble avec la chose*, et si, le pouvant mais ne voulant pas, il créait la chose de manière telle qu'elle ne convienne pas *en essence et en existence* avec sa cause, il serait jaloux. Mais ce qu'ici nous appelons *créer*, on ne peut pas dire proprement que ce ne soit jamais arrivé, et ne fait qu'indiquer ce que l'on peut en dire en posant la distinction entre *créer* et *générer*.

I : 2 (7) Quant à la troisième – *qu'une substance ne peut pas en produire d'autre* – si à nouveau quelqu'un devait soutenir le contraire, demandons si la cause qui devrait produire cette substance a les mêmes attributs que le produit, ou non.

I : 2 (8) Pas le dernier parce que de rien, ne peut pas advenir quelque chose ; donc le premier. Et alors demandons encore s'il y aurait dans l'attribut qui serait la cause de ce produit, une perfection égale, moindre ou plus grande que dans ce produit. Nous disons qu'il ne peut pas y en avoir une moindre, par la raison précédente ; pas une plus grande, parce que sinon la seconde serait limitée, ce qui est contraire à ce que nous avons démontré ; donc égale, et donc les deux substances sont égales, en évidente contradiction avec notre précédente démonstration.

I : 2 (9) En outre en aucune façon ce qui est créé n'est sorti de rien, mais doit nécessairement être créé par celui qui existe par essence ; mais nous ne pouvons pas comprendre nous, avec notre intellect, que quelque chose soit issu de lui et toutefois qu'il n'en soit pas privé.

I : 2 (10) Enfin, si nous voulons chercher la cause de cette substance qui constitue le principe des choses provenant de son attribut, nous devons alors à nouveau chercher la cause de la cause et puis à nouveau la cause de la cause, et ainsi à l'infini ; de sorte que si nous devons nécessairement - comme nous le devons – nous arrêter et nous reposer en quelque lieu, il est inévitable de se reposer sur cette substance unique.

I : 2 (11) La quatrième proposition, *que dans l'intellect infini de Dieu ne se trouve pas d'autre substance ou d'autres attributs que ceux existant formellement dans la nature*, peut, et est démontrée par nous :

1. Par la puissance infinie de Dieu, parce qu'il ne peut pas se trouver en lui de cause par laquelle il aurait pu être contraint de créer l'une avant ou de préférence à l'autre.

2. Par la simplicité de sa volonté.

3. Parce qu'il ne peut omettre de faire le bien, comme nous démontrons par la suite.

4. Parce qu'il serait impossible que ce qui n'existe pas maintenant puisse advenir à l'existence, puisqu'une substance ne peut pas en produire un autre. Et surtout, en faisant ainsi, il y aurait infiniment plus de substances n'existant pas qu'existant, ce qui est absurde.

I : 2 (12) De tout cela suit donc que de la nature, absolument tout est affirmé, et que la nature pour cette raison consiste en d'infinis attributs, dont chacun est parfait en son genre : ce qui est en parfait accord avec la définition de Dieu.

I : 2 (13) Contre ce que nous venons de dire, à savoir que ne se trouve aucune chose dans l'intellect infini de Dieu sans qu'elle n'existe formellement dans la nature, certains veulent argumenter de cette façon : si Dieu a tout créé, il ne peut pas créer plus, mais qu'il ne puisse pas créer plus, est contraire à son omnipotence ; donc…

I : 2 (14) Eu égard à la majeure, admettons que Dieu ne puisse pas créer plus ; disons reconnaître quant à la mineure que si Dieu ne pouvait pas créer tout ce qui est créable, cela s'opposerait à son omnipotence ; mais ne s'oppose pas à son omnipotence en réalité qu'il ne puisse pas créer ce qui est contradictoire en soi, comme l'est de dire qu'il a tout créé et néanmoins pourrait créer encore plus. Et certainement est une perfection beaucoup plus grande en Dieu qu'il ait créé tout ce qui était dans son intellect infini, plutôt qu'il ne l'ait pas créé, ou, comme ils disent, qu'il n'ait jamais pu le créer.

I : 2 (15) Mais pourquoi parler autant de cela ? Est-ce qu'eux-mêmes n'argumentent pas ainsi[*13] (ou même, ne doivent-ils pas argumenter ainsi) : si Dieu est omniscient, il ne peut savoir davantage ; mais qu'il ne puisse pas savoir davantage s'oppose à sa perfection ; donc… ? Maintenant, si Dieu a tout dans son intellect, et par son infinie perfection ne peut rien savoir de plus, pourquoi ne pouvons-nous pas dire qu'il a produit aussi tout ce qu'il avait dans son intellect et fait en sorte que cela existe et doive exister formellement dans la nature ?

I : 2 (16) Puisque nous savons maintenant que tout se tient d'une manière égale dans l'intellect infini de Dieu et que n'existe aucune cause par laquelle il aurait créé ceci avant, ou de préférence à cela, alors qu'il aurait tout pu produire en un clin d'œil, voyons si nous ne pouvons pas proprement utiliser contre eux, les mêmes armes qu'ils empoignent contre nous, ainsi : si Dieu ne peut jamais tant créer qu'il ne puisse créer encore davantage, alors il ne peut pas créer ce qu'il peut créer ; mais qu'il ne puisse pas créer ce qu'il peut créer est contradictoire en soi ; donc…

I : 2 (17) Les raisons pour lesquelles nous avons dit que tous ces attributs qui sont dans la nature, du moment que nous pouvons les comprendre clairement et distinctement l'un sans l'autre, et l'autre sans le premier, sont en fait un seul être et en aucune façon des êtres différents ; sont donc les suivantes :

---

[13] (15) * C'est-à-dire : si nous les *faisons argumenter* en partant de cette affirmation *que Dieu est omniscient,* alors ils ne peuvent argumenter qu'ainsi.

1. Parce que nous avons déjà trouvé que dans la nature doit exister un être infini et parfait par lequel ne peut se comprendre rien d'autre qu'un être dont absolument tout doit être prédiqué. En effet comme doivent être octroyés à un être qui a quelque essence, des attributs, et d'autant plus lui est attribuée d'essence d'autant plus lui sont octroyés d'attributs, en conséquence si l'être est infini, doivent aussi être infinis ses attributs et c'est exactement cela que nous appelons un être parfait.

2. Par l'unité que nous voyons partout dans la nature par laquelle en aucune manière s'il y avait des êtres différents[14]*, ceux-ci ne pourraient s'unir l'un avec l'autre.

3. Parce qu'une substance, comme nous avons déjà vu, ne peut pas en produire une autre, ainsi il est impossible qu'une substance qui n'existe pas commence à exister. Toutefois[15**] nous voyons qu'en aucune substance, considérée séparée (que néanmoins nous savons exister dans la nature) il n'y a quelque nécessité d'exister réellement, puisqu'à son essence particulière n'appartient aucune existence. Ainsi doit suivre que la nature, qui ne dérive d'aucune cause et que nous savons bien pourtant exister, est nécessairement un être parfait auquel appartient l'existence.

L'extension est démontrée être un attribut de Dieu

I : 2 (18) De tout ce que nous avons dit jusqu'ici, apparait clairement que nous posons l'extension comme un attribut de Dieu, alors qu'il semble au contraire qu'elle ne puisse en aucun cas se trouver en un être parfait. En fait, l'extension étant divisible, l'être parfait consisterait en parties et cela ne peut pas être attribué à Dieu qui est un être simple. En outre si l'extension est divisée, alors elle est

---

[14] (7) * *C'est-à-dire que s'il y avait des substances diverses qui ne se rapportent pas à un seul être, leur union serait impossible car nous voyons clairement qu'elles n'ont entre elles absolument rien de commun, comme la pensée et l'extension, dont nous sommes constitués.*

[15] (7) ** *C'est-à-dire s'il n'est pas possible de se donner une substance qui n'existe pas, et que de son essence considérée séparément toutefois ne découle aucune existence, suit qu'elle doit être non quelque chose de séparé mais quelque chose qui appartient à autre chose, c'est-à-dire à l'un, seul, et étant tout. Autrement ainsi : toute substance existe, mais l'existence ne suit pas de l'essence d'une substance conçue par soi-même. Donc aucune substance qui existe ne peut se concevoir par soi-même, mais doit appartenir à quelque chose d'autre. À savoir en pensant avec notre intellect nous concevons exclusivement la pensée et l'extension substantielles en leur essence et non en leur existence, c'est-à-dire que leur existence appartient nécessairement à leur essence. Mais puisque nous démontrons que ce sont des attributs de Dieu, de là nous démontrons* a priori *qu'ils existent ; et* a posteriori *(eu égard à l'extension seulement) le démontrons de ses façons d'être qui doivent nécessairement avoir un tel attribut comme leur* subjectum.

passive, ce qui non plus ne peut avoir lieu en Dieu qui n'est pas passif et, étant la cause première de tout, ne peut pâtir de rien d'autre.

I : 2 (19) À cela nous répondons :

1. Que parties et tout, ne sont pas des étants vrais et réels, mais seulement des étants de raison et en conséquence, dans la nature[16] il n'y a ni tout ni parties.

2. Une chose composée de parties différentes doit être telle que ses parties, prises séparément, puissent être conçues et comprises l'une sans l'autre.

Par exemple, dans une horloge qui est composée de nombreux rouages différents, de cordes et autres, en cela je dis que chaque rouage, corde etc. peut se concevoir et se comprendre séparément, sans que le tout ainsi composé soit nécessaire à cela. De la même manière aussi, dans l'eau qui est formée de particules droites oblongues, chaque partie peut se concevoir et se comprendre, et peut exister sans le tout. Mais l'extension étant une substance, on ne peut pas dire d'elle qu'elle a des parties puisqu'elle ne peut devenir ni plus petite ni plus grande, ni aucune sienne partie se comprendre séparément, elle-même étant infinie dans sa nature. Maintenant qu'elle doive être telle, suit de ce que si elle n'était pas telle mais consistait en parties, alors elle ne serait pas infinie par sa nature, comme il a été dit ; mais que dans une nature infinie puissent se concevoir des parties, est impossible parce que les parties sont toutes finies par leur nature.

I : 2 (20) À cela vous ajoutez encore : si elle consiste en diverses parties, alors pourrait se comprendre qu'ôtées certaines siennes parties, l'extension néanmoins subsiste pareillement sans être anéantie par l'amputation de parties ; choses

---

16 (19) * Dans la *nature* c'est-à-dire dans *l'extension substantielle* : si elle venait à être divisée, alors à ce moment-là s'anéantirait sa nature et son essence, puisqu'elle consiste seulement en extension infinie ou en être un tout, ce qui est la même chose. Vous direz : n'existe-t-il pas quelque partie dans l'extension, avant toute façon d'être ? Je réponds, absolument. Mais vous ajoutez : si dans la matière il y a mouvement, il doit être dans une partie de la matière, non dans le tout parce qu'il est infini ; vers où, donc, serait-il mû ? hors de lui il n'y a rien ; donc dans une partie. Réponse : il n'y a pas que mouvement, mais mouvement et repos ensemble ; et cela est dans le tout, et il doit y être parce que dans l'extension il n'y a aucune partie. Si vous persistez à le soutenir, alors dites-moi : si vous divisez l'extension dans sa totalité, étant donnée la nature de toutes les parties, vous pouvez aussi en séparer cette partie que vous coupez avec votre intellect. Cela concédé, je demande : qu'y a-t-il entre cette partie séparée et le reste ? Vous devez dire : ou un vide, ou un autre corps, ou quelque chose de *l'extension* même ; il n'y a pas de quatrième. Pas la première, parce qu'il n'y a pas de vide qui soit quelque chose de posé et ne soit pas un corps. Pas la deuxième parce qu'alors il y aurait une façon d'être, laquelle ne peut pas exister parce que l'extension en tant que telle, existe sans et avant toutes les façons d'être. Donc la troisième ; et ainsi il n'y a aucune partie mais *l'extension entière.*

clairement contradictoires dans cette réalité qui est infinie par sa nature et qui ne peut jamais être, ou être conçue, limitée ou finie.

I : 2 (21) En outre pour ce qui regarde encore le fait de diviser la nature : nous disons sur cela que la division n'arrive jamais dans la substance, comme il a été dit précédemment, mais toujours et seulement dans les façons d'être[17] de la substance. Donc en voulant diviser l'eau, je divise seulement la façon d'être de la substance, et non la substance même, laquelle qu'elle soit de l'eau, qu'elle soit de quelque chose autre, est toujours la même.

I : 2 (22) Donc la division ou passion, advient toujours dans la façon d'être. De même quand nous disons que l'homme périt (ou est anéanti), cela ne s'entend de l'homme qu'en tant qu'il est un composé et une façon d'être de la substance, et non de la substance elle-même dont il dépend.

I : 2 (23) En second lieu, nous avons déjà établi et dirons encore par la suite que hors de Dieu il n'y a rien et que celui-ci est une cause immanente. À l'inverse la passivité quand l'agent et le patient sont distincts, est une évidente imperfection, parce que le patient doit nécessairement dépendre de ce qui, de l'extérieur, lui a causé de pâtir. Cela n'arrive pas en Dieu qui est parfait.

I : 2 (24) En outre d'un tel agent qui agit en lui-même, jamais ne peut être dit qu'il a l'imperfection d'un patient, parce qu'il ne pâtit pas depuis autrui. Exactement comme l'intellect qui – comme disent aussi les philosophes – est cause de ses propres concepts ; mais parce qu'il est cause immanente qui oserait dire qu'il est imparfait chaque fois qu'il pâtit de la part de lui-même ?

I : 2 (25) Enfin la substance étant le principe de toutes ses façons d'être, peut être appelée, à bien meilleur droit, un agent plutôt qu'un patient, et, cela étant dit, nous pensons avoir répondu de façon suffisante à tout.

I : 2 (26) En outre est faite l'objection qu'il doit nécessairement y avoir une première cause qui fasse mouvoir tel corps, parce qu'il est impossible qu'il puisse se mouvoir lui-même quand il est au repos ; et comme il apparaît clairement que dans la nature il y a mouvement et repos, ils retiennent que ces derniers doivent nécessairement alors provenir d'une cause extérieure.

I : 2 (27) Mais il nous est facile de répondre. Concédons en effet, si le corps était une chose existant par soi-même et n'avait pas d'autre propriété que longueur, largeur et profondeur, qu'il n'y aurait alors en lui aucune cause – s'il est vraiment au repos – pour qu'il commence à se mouvoir ; mais nous avons précédemment

[17] Nous traduisons l'italien *modo* comme nous traduisons ailleurs le latin *modus* à savoir par « façon », « façon d'être », « manière », « manière d'être », trouvant la traduction traditionnelle (technique disent certains) « *mode* », abstraite et confuse. Le latin est concret.

établi que *la nature est un être dont sont affirmés tous les attributs*, et pour cette raison, rien ne peut lui manquer pour produire tout ce qui doit être produit.

I : 2 (28) A été dit jusqu'ici ce que Dieu est, nous dirons un mot seulement de ses attributs. Deux seulement de ces attributs nous sont connus, la *Pensée* et l'*Extension* ; parce que nous ne parlons ici que de ceux qui pourraient être appelés *attributs constitutifs de Dieu*, au moyen desquels nous le connaissons en lui-même et non comme agissant en dehors de lui.

I : 2 (29) Tout ce que les hommes attribuent en plus à Dieu, outre ces deux attributs, devra être (si cela lui appartient en un autre sens) ou une dénomination extrinsèque (comme par exemple *il existe par soi-même, éternel, unique, immuable etc.*) ou encore, dis-je, rapporté à ses actions (comme : *il est cause, prédestinateur, régisseur de toutes les choses*). Tout cela est propre à Dieu, mais ne fait pas connaître ce qu'il est.

Voir Chap. VII.

I : 2 (30) dans les prochains chapitres nous dirons de quelle manière ces attributs peuvent avoir lieu en Dieu ; maintenant pour une meilleure compréhension et pour une explication plus développée des arguments précédents nous avons retenu opportun d'ajouter les raisonnements qui suivent qui consistent en un

Dialogue entre l'Intellect, l'Amour, la Raison et la Concupiscence

D1 (1) *L'Amour*. Je vois, Frère, que mon être et ma perfection dépendent entièrement de votre perfection ; et parce que la perfection de l'objet que vous avez conçu, constitue votre perfection et à son tour de la vôtre découle la mienne, dites-moi un peu, je vous prie, si vous avez conçu un être tel, qu'il est, ne pouvant être limitée par quelque autre chose, souverainement parfait, et que je suis moi aussi compris en lui.

D1 *(2) L'Intellect*. Pour ma part, je contemple la *nature* pas autrement qu'en sa totalité, infinie et suprêmement parfaite ; mais vous, si vous en doutez, demandez à la raison ; elle vous le dira.

D1 (3) *La Raison*. Pour moi la vérité de cela est indubitable. En effet si nous voulons limiter la *nature*, nous devrons la limiter – et c'est absurde - avec le rien, et cela malgré les attributs suivants : qu'elle est *une, éternelle, par soi-même, infinie*. Nous évitons cette absurdité en posant qu'elle est *une unité éternelle infinie, omnipotente etc.*, c'est-à-dire la *nature* infinie, et que tout est contenu en elle. Sa négation appelons-la, le rien.

D1 (4) *La Concupiscence*. Mais c'est merveilleux, regarde comme l'unité convient avec la diversité que je vois partout dans la nature ! Comment en fait ? Je vois que *la substance qui pense* n'a rien de commun avec la *substance étendue* et que l'une limite l'autre.

D1 (5) Et si vous, vous voulez, en dehors de ces deux substances, en poser encore une troisième qui est absolument parfaite, alors vous vous engagez vers d'évidentes contradictions. Car si cette troisième est posée en dehors des deux premières, alors lui manquent tous les attributs qui appartiennent à ces deux ; ce qui assurément ne peut pas avoir lieu en un tout, hors duquel n'existe aucune chose.

D1 (6) En outre si cet être est omnipotent et parfait, il sera tel parce qu'il s'est causé lui-même, et n'a pas été causé par un autre ; et pourtant serait plus omnipotent celui qui pourrait se produire soi-même et, en plus, produire aussi un autre.

D1 (7) Enfin, si vous l'appelez omniscient, il est nécessaire qu'il se connaisse lui-même et, dans le même temps, vous devez retenir que la seule connaissance de soi est inférieure à la connaissance de soi unie à la connaissance des autres substances. Et toutes ces choses sont des contradictions manifestes. C'est pourquoi je veux conseiller à l'Amour de se considérer satisfait avec ce que je lui fais voir et de ne regarder aucune autre chose.

D1 (8) *L'Amour*. Quoi donc m'avez-vous fait voir, infâme, sinon ce dont aussitôt a jailli ma ruine ? Car si jamais je m'étais uni avec ce que vous m'avez indiqué, aussitôt j'aurais été poursuivi par les deux principaux ennemis du genre humain, savoir la *haine* et le *repentir*, et souvent aussi par l'*oubli*. Pour cette raison je m'en retourne à nouveau vers *La Raison* pour qu'elle continue et ferme le bec à ces ennemis.

D1 (9) *La Raison*. Ce que vous affirmez, ô *Concupiscence*, à savoir distinguer diverses substances, je vous dis que c'est faux, parce que je vois clairement qu'il n'y en a *qu'une seule qui existe par soi-même et est le substrat de tous les autres attributs*. Et si vous voulez appeler substances le corporel et l'intellectuel, eu égard aux façons d'être qui en dépendent, alors vous devez aussi les appeler façons d'être, eu égard à la substance dont ils dépendent, puisque vous ne les concevez pas comme existant par eux-mêmes. Et comme le vouloir, le sentir, le comprendre, l'aimer etc. sont des façons d'être différentes de ce que vous appelez la substance qui pense - à laquelle vous les ramenez toutes en faisant d'elles une unité – ainsi je conclus de votre démonstration même *que tant l'extension et la pensée infinies, que les autres infinis attributs (ou substances selon vos termes), ne sont rien d'autre que des façons d'être de cet être unique éternel infini qui existe par lui-même* ; et d'elles toutes, comme il

a été dit, nous instituons un *Unique* ou une *Unité*, hors de quoi aucune chose ne peut être imaginée.

D1 (10) *La Concupiscence*. En cette manière de parler qu'est la vôtre, je vois, il me semble, une confusion. Vous semblez vouloir *que le tout soit quelque chose hors de ses parties, ou sans elles,* ce qui en vérité est absurde. Tous les philosophes sont d'accord pour dire que le tout et une notion seconde qui n'existe pas réellement dans la nature, en dehors du concept humain.

D1 (11) En outre vous confondez, comme je saisis de votre exemple, le *tout* avec la *cause*. Car je dis que le *tout est constitué seulement de (ou par le moyen de) ses parties*, tandis que vous, vous imaginez *la force pensante comme une cause dont dépendent l'intellect, l'amour etc*. C'est pourquoi vous ne pouvez pas l'appeler *tout*, mais *cause,* des effets que vous venez de désigner.

D1 (12) *La Raison*. Je vois clairement que vous appelez tous vos amis à la rescousse contre moi et ainsi cherchez avec l'ambiguïté des mots à obtenir maintenant ce que vous n'avez pas pu accomplir avec vos fausses raisons, comme font généralement ceux qui se liguent contre la vérité. Mais avec ce moyen vous ne réussirez pas à vous gagner l'Amour. Donc vous dites *que la cause étant productrice des effets, doit pour cette raison se tenir en dehors d'eux*. Mais vous dites cela parce que vous ne reconnaissez que *la cause transitive*[18] et *non l'immanente* qui ne produit absolument rien en dehors d'elle-même. Par exemple, j'appelle *cause* l'intellect en tant qu'il est cause de ses concepts (ou encore en tant qu'il dépend de ses concepts) ; et je l'appelle à nouveau *tout,* en tant qu'il consiste en ses concepts. Ainsi

[18] Cf. Éthique I, 18 « *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens* » « Dieu de toute chose est la cause qui demeure, mais non qui passe. » traditionnellement traduit « Dieu est de toutes choses cause immanente, mais non transitive » traduction dans laquelle nous faisons remarquer que *immanens* et *transiens* sont traduits comme des adjectifs c'est-à-dire en quelque manière abstraitement, faisant considérer compris ce qui est expliqué par les participes présents *immanens* et *transiens*, des verbes : *im-maneo* = rester dedans et *trans-eo* = passer au-delà, à travers, passer d'un état dans un autre - soit en mot à mot « Dieu de toute chose est la cause restant dedans et non passant au-delà ». Spinoza dans cette proposition de l'Éthique, précise ce qu'est la causalité dans la nature, en Dieu, savoir une causalité qui reste en Dieu une fois produit l'effet, qui ne peut pas ne pas rester en lui, qui ne peut pas aller ailleurs ou venir d'ailleurs, qui ne peut pas passer puisqu'il n'y a rien en dehors de Dieu. Il apparaît ainsi qu'une cause *transitive* en vérité n'est rien, et nous comprenons pourquoi Spinoza dans la démonstration de cette proposition de l'Éthique fait appel à l'absence de substance extérieure à Dieu qui seule pourrait faire que la nature soit traversée par la cause des choses. Il semble que le traducteur du Court Traité ait aussi traduit ce qui devaient être des participes présents comme des adjectifs, ce que respecte F. Mignini ici et nous avec lui. Il faut rappeler que le texte original hollandais dont nous disposons serait la traduction d'un manuscrit latin de Spinoza ; nous ne savons pas si cette traduction a été révisée par Spinoza ; nous sommes donc tributaires de la façon dont le texte a été traduit en hollandais, et il est difficile de ne pas rechercher au-dessous l'expression latine première avec laquelle a l'habitude de s'exprimer Spinoza.

Dieu aussi, eu égard à ses effets ou ses créatures, n'est rien d'autre qu'une cause immanente et, eu égard à la deuxième considération, un tout.

Deuxième Dialogue Entre Érasme et Théophile soit sur ce qui précède, soit sur la Deuxième Partie qui suit.

D2 (1) ÉRASME. Je vous ai entendu dire, Théophile, que Dieu est *cause de toutes les choses* et en outre qu'il *ne peut rien être d'autre qu'une cause immanente* ; donc s'il est *cause immanente de toutes les choses* comment pouvez-vous l'appeler *cause éloignée* ? Car c'est impossible dans une cause immanente.

D2 (2) THÉOPHILE. Quand j'ai dit que Dieu est *cause éloignée*, je l'ai dit seulement eu égard aux choses qui ne dépendent pas immédiatement de lui, et non eu égard aux choses qu'il a produit immédiatement, sans autre circonstance que sa seule existence.

Mais que je ne l'aie précisément pas appelé cause éloignée dans l'absolu, vous avez pu le comprendre clairement aussi de mes paroles, parce que j'ai dit aussi, que nous pouvons l'appeler *en quelque manière* cause éloignée.

D2 (3) ÉRASME. Maintenant je comprends assez bien ce que vous voulez me dire ; mais j'observe encore que vous avez dit que *l'effet de la cause interne reste uni avec sa cause de telle sorte qu'il forme avec elle un tout.* Et s'il en est ainsi, alors Dieu, il me semble, ne peut pas être cause immanente. Car si lui et ce qui est produit par lui composent un tout, alors vous attribuez à Dieu plus d'essence à un moment qu'à un autre. Ôtez-moi, je vous prie, ce doute.

D2 (4) THÉOPHILE. Si vous voulez, Érasme, sortir de cette confusion, prêtez bien attention à ce que je vais dire maintenant. L'essence d'une chose n'augmente pas de son union avec l'autre avec laquelle elle forme un tout ; au contraire, la première demeure immuable.

D2 (5) Je vais prendre un exemple pour être mieux compris : un sculpteur qui d'un morceau de bois a dégagé diverses formes ressemblant à des parties d'un corps humain, prend l'une d'elles qui a la forme d'une poitrine humaine, la conjoint à une autre qui a la forme d'une tête humaine, et des deux fait un tout qui représente la partie supérieure d'un corps humain ; direz-vous maintenant que l'essence de la tête a augmenté de ce qu'elle a été unie avec la poitrine ? C'est faux parce que la tête est la même qu'elle était précédemment.

D2 (6) Pour plus de clarté je vais prendre un autre exemple, à savoir l'idée d'un triangle, et l'idée qui résulte du prolongement de l'un des angles qui - une fois prolongé ou le prolongeant - est nécessairement égal aux deux angles intérieurs opposés etc. Je dis que ces deux idées n'en ont pas produit une nouvelle - à savoir que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits – idée qui est tellement unie à la première que sans elle, elle ne peut ni être, ni être conçue.

D2 (7) Vous voyez donc maintenant que même si une telle idée s'unit à la précédente, son essence ne subit aucun changement et reste sans la moindre altération. Et vous pouvez voir aussi la même chose dans chaque idée qui produit en soi de l'amour ; en aucune façon cet amour ne fait croître l'essence de l'idée. Enfin de toutes les idées que chacun possède, nous formons un tout ou, ce qui est la même chose, un étant de raison que nous appelons intellect.

D2 (8) Mais pourquoi accumuler tant d'exemples ? Vous pouvez le voir vous-mêmes clairement dans les exemples apportés dont nous venons de parler maintenant. J'ai affirmé que tous les attributs qui ne dépendent d'aucune autre cause et ne nécessitent aucun genre pour être définis, appartiennent à l'essence de Dieu ; et parce que les choses créées n'ont pas le pouvoir de constituer un attribut, elles n'accroissent pas, par ce moyen, l'essence de Dieu, aussi étroitement soient-elles amenées à s'unir avec elle.

D2 (9) Vous ajoutez que *le Tout est seulement un étant de raison, et ne diffère de l'Universel qu'en tant que l'Universel est constitué de diverses entités indivisibles non unies, et le Tout de diverses entités indivisibles unies ; et aussi en ce que l'Universel comprend seulement des parties de même genre, le Tout en revanche des parties, et du même et d'un autre genre.*

D2 (10) ÉRASME. Sur ce point vous m'avez satisfait. Toutefois vous avez dit aussi que *le produit de la cause interne ne peut pas périr tant que dure sa cause*, je vois bien que c'est certainement vrai. Mais si c'est le cas, comment est-il possible que Dieu soit aussi la cause interne de toutes les choses, si malgré cela, beaucoup de choses périssent ? Vous direz selon votre précédente distinction que *Dieu est proprement la cause de ces effets qu'il a produit de manière immédiate, sans autre circonstance que ses attributs et donc qu'ils ne peuvent pas périr tant que dure leur cause.* [Vous direz en outre] *appeler Dieu cause interne de ces effets dont l'existence ne dépend pas immédiatement de lui – mais qui résultent de quelque chose d'autre – seulement en tant que leurs causes n'opèrent pas, et ne peuvent pas opérer, sans ou hors de lui* ; et donc, puisqu'ils ne sont pas produits immédiatement par Dieu, ils peuvent aussi périr.

D2 (11) Mais cela ne me satisfait pas, parce que je vois que vous concluez que l'intellect humain est immortel puisqu'il est un effet que Dieu a produit en lui-même. Maintenant il est impossible qu'ait été nécessaire, pour produire un tel intellect, quelque chose de plus que les seuls attributs de Dieu. Car pour posséder

une si éminente perfection, il a bien dû être créé de toute éternité, comme toutes les choses qui dépendent immédiatement de Dieu. Et si je ne me trompe, je vous ai entendu dire cela. La chose donc en étant ainsi, comment la résolvez-vous sans difficulté ?

D2 (12) THÉOPHILE. C'est vrai Érasme que les choses qui n'ont besoin pour leur existence de rien d'autre que les attributs de Dieu, sont créées immédiatement par lui de toute éternité. Mais il faut observer que bien que, pour l'existence d'une chose, soit nécessairement requise une modification particulière et une certaine réalité en dehors des attributs de Dieu, Dieu toutefois ne cesse pas pour autant de pouvoir créer immédiatement une chose.

Car des réalités nécessaires requises pour faire exister les choses, certaines le sont parce qu'elles produisent elles-mêmes la chose, d'autres pour que la chose puisse être produite. Si, par exemple, je veux avoir de la lumière dans une pièce, je l'allume et elle illumine *par elle-même* la pièce ; ou alors j'ouvre une fenêtre et cette ouverture ne produit pas elle-même de lumière mais fait en sorte que la lumière puisse entrer dans la pièce. Et ainsi aussi est requis, pour le mouvement d'un corps, un autre corps qui doit posséder tout le mouvement qui peut passer de lui dans l'autre. Mais pour produire en nous une idée de Dieu, n'est requise aucune autre chose particulière qui possède ce qui est produit en nous, mais seulement – dans la nature – un corps tel que l'idée de ce corps est nécessaire pour faire voir Dieu immédiatement. Ce que vous avez pu relever aussi de mes paroles : j'ai dit en effet que Dieu est connu seulement au moyen de lui-même et non à travers quelque chose d'autre.

D2 (13) Mais je vous dis ceci : tant que nous n'avons pas une idée de Dieu claire au point qu'elle nous unit à lui d'une façon telle qu'elle ne nous permet d'aimer aucune chose hors de lui, nous ne pouvons pas dire que nous sommes véritablement unis avec Dieu et ainsi que nous dépendons de lui immédiatement.

Ce que vous pourriez encore avoir à demander, gardez le pour une autrefois ; le moment me contraint à autre chose. Portez-vous bien.

Chap. III. Que Dieu est cause de tout.

I : 3 (1) Nous allons traiter maintenant des attributs que nous avons appelés *propres*[19*] et en premier lieu de comment Dieu est cause de tout.

19 (1) * *Ceux qui suivent sont appelés propres parce qu'ils ne sont rien, sinon des adjectifs qui ne peuvent se comprendre sans leurs substantifs. C'est-à-dire que Dieu sans eux ne serait pas ce*

Nous avons déjà dit qu'une *substance ne peut pas en créer une autre* et que Dieu est *un être dont sont affirmés tous les attributs*. De là suit clairement que toutes les autres choses ne peuvent absolument pas exister ni être conçues en dehors de lui. Pour cela nous pouvons de plein droit dire que *Dieu est cause de tout*.

I : 3 (2) Puisque l'habitude est de diviser la cause efficiente en huit parties, examinons de quelle façon Dieu est cause.

1. Disons alors qu'il est *une cause émanative ou productive* de ses œuvres, et en tant que l'action advient *une cause active ou efficiente*. Posons celles-ci comme une seule cause, parce qu'elles sont en rapport réciproque.

2. En deuxième lieu il est *une cause immanente et non transitive*[20], parce qu'il fait toutes les choses en lui, et non en dehors de lui-même, rien n'existant en dehors de lui.

3. En troisième lieu, Dieu est *une cause libre et non une cause naturelle*, comme nous exposerons et montrerons clairement en examinant *si Dieu peut omettre de faire ce qu'il fait* ; où sera également expliqué en quoi consiste *la vraie liberté*.

I : 3 (4) Dieu est cause *par soi* et non par *accident* ; ce qui apparaitra plus clairement quand nous traiterons de la *prédestination*.

I : 3 (5) En cinquième lieu, Dieu *est cause principale des œuvres qu'il a créées immédiatement* (comme le mouvement dans la matière etc.) dans lesquelles *la cause moins principale* ne peut pas avoir lieu parce qu'elle est toujours dans les choses particulières - comme quand il assèche la mer avec un grand vent -, et ainsi par suite dans toutes les causes particulières qui sont dans la nature. *La cause moins principale initiale* n'est pas en Dieu parce que rien n'existe hors de lui qui pourrait le contraindre ; à l'inverse *la cause moins principale prédisposant* est sa propre perfection, au moyen de laquelle il est tant cause de soi que, en conséquence, de toutes les autres choses.

I : 3 (6) *Dieu est seulement cause première ou débutante*, comme il apparait clairement de notre démonstration précédente.

---

qu'il est, mais que Dieu n'existe pas à cause d'eux. Ils ne font rien connaître de ce qui est substantiel à Dieu, et à cause de quoi seulement il existe.

[20] *Transitive* Cf. note 18.

I : 3 (7) *Dieu est aussi une cause universelle, mais seulement en tant qu'il produit diverses œuvres, autrement il ne peut jamais être dit tel. Car il n'a besoin de personne*[21] pour produire des effets.

I : 3 (8) Dieu est *la cause la plus proche* des choses qui sont infinies et immuables et que nous disons créées immédiatement par lui ; mais *en un certain sens* il est la *cause ultime* de toutes les choses particulières.

Chap. IV. Des œuvres nécessaires de Dieu.

I : 4 (1) Nous nions que Dieu puisse omettre de faire ce qu'il fait, et nous le prouverons aussi en traitant de la *Prédestination*, où nous montrerons que toutes les choses dépendent nécessairement de leurs causes.

I : 4 (2) En outre cela est démontré aussi par la perfection de Dieu, parce qu'il est vrai, sans doute aucun, *qu'il peut tout produire aussi parfaitement qu'il le conçoit dans son Idée*. Et comme les choses qu'il conçoit ne peuvent pas l'être plus parfaitement qu'il ne les conçoit, de même toutes les choses peuvent être produites par lui si parfaitement qu'elles ne peuvent pas émaner de lui plus parfaites. En deuxième lieu quand nous concluons qu'il n'a pas pu omettre de faire ce qu'il a fait, nous le déduisons de sa perfection, parce qu'en Dieu serait une imperfection de pouvoir omettre ce qu'il fait. Toutefois nous ne posons pas en Dieu *une cause moins principale débutante* qui l'aurait contraint à agir, parce que sinon il ne serait pas Dieu.

I : 4 (3) Mais vient à nouveau la question de savoir si Dieu peut omettre de faire tout ce qui est dans son idée et qu'il peut accomplir aussi parfaitement, et si omettre une telle chose en lui est une perfection. Puisque donc tout ce qui advient est fait par Dieu, disons alors que ce doit nécessairement être prédéterminé par lui – autrement il serait changeant, ce qui serait une grosse imperfection – et cette prédétermination doit de sa part être de toute éternité, en laquelle n'existe ni avant ni après. De cela suit que forcément Dieu n'a pas pu prédéterminer les choses d'une autre manière, sinon comme elles sont déterminées maintenant de toute éternité, et que Dieu n'a pu exister ni avant ni après cette prédétermination.

I : 4 (4) En outre si Dieu omettait de produire quelque chose cela devrait provenir, ou d'une cause qui est en lui, ou d'aucune ; si d'une qui est en lui, il est nécessaire qu'il omette de produire ce quelque chose ; si d'aucune, il est nécessaire qu'il n'omette pas ; ce qui est clair en soi. Encore : est une perfection dans

---

[21] « Par personne » est une évidente absurdité et serait mieux rendu par « par rien » c'est-à-dire en considérant le latin *a nemine* comme un adjectif et non comme un substantif ; Cf. Éthique I, 17.

la chose créée qu'elle existe et qu'elle soit causée par Dieu ; en effet, non être est la plus grande de toutes les imperfections. Et comme la volonté de Dieu constitue le bien et la perfection de tout, si Dieu voulait que cette chose ne soit pas, son bien et sa perfection consisteraient donc aussi dans le non être de cette chose, ce qui est contradictoire en soi. Donc *nous nions que Dieu puisse omettre de faire ce qu'il fait*.

I : 4 (5) Certains considèrent cette thèse comme une offense et un abaissement de Dieu. Mais ils parlent ainsi parce qu'ils ne comprennent pas droitement en quoi consiste la vraie liberté, qui ne réside pas en effet, comme ils l'imaginent, dans le pouvoir faire ou ne pas faire quelque chose de bien ou de mal. *La vraie liberté n'est rien d'autre que la cause première*, qui n'est absolument ni contrainte ni nécessitée par autre chose, et est cause de toute perfection moyennant sa seule perfection.

En conséquence si Dieu pouvait omettre d'actualiser toute sa perfection, il ne serait pas parfait, parce que pouvoir omettre de faire le bien ou la perfection en ce qu'il fait, ne peut avoir lieu en lui, sinon par défaut. Donc, que Dieu seul soit l'unique cause libre, est clair non seulement de ce qui vient d'être dit mais aussi de ce que hors de lui il n'y a aucune cause extérieure qui le contraint ou l'oblige. Tout cela n'a pas lieu dans les choses créées.

I : 4 (6) Contre cette thèse on argumente ainsi. Le bien est bien seulement parce que Dieu le veut, et étant ainsi, alors il peut certainement très bien faire que le mal devienne le bien. Mais cet argument coule aussi bien que si je disais : Dieu est Dieu parce qu'il veut être Dieu ; est donc en son pouvoir de ne pas être Dieu ; ce qui est l'absurdité même. En outre quand les hommes font quelque chose et qu'on leur demande pourquoi ils le font, la réponse est : parce que la justice le requiert ainsi. Si alors on demande : pourquoi la justice ou plutôt la cause première de tout ce qui est juste, le requiert ainsi ? Voici ce que doit être la réponse : parce que la justice le veut ainsi. Mais, mon cher, la justice pourrait peut-être, je pense, omettre d'être juste ? En aucune manière, parce que sinon elle ne pourrait pas être la justice.

D'autre part, ceux qui disent que tout ce que Dieu fait, il le fait parce que c'est bon en soi, vont peut-être penser qu'ils ne sont pas en désaccord avec nous. C'est tout le contraire parce qu'ils statuent qu'avant Dieu se trouve quelque chose par quoi il serait obligé ou lié c'est-à-dire une cause par l'exigence de laquelle ceci, est et sera bien, et cela, est et sera juste.

I : 4 (7) Maintenant se pose à nouveau la question de savoir si Dieu, quand bien même il aurait de toute éternité, créé, ou ordonné et déterminé toutes les choses de manière différente qu'elles ne le sont maintenant, si Dieu, dis-je, serait également parfait. À cela je réponds que si la nature avait été créée de toute éternité

de manière différente de ce qu'elle est maintenant, devrait suivre nécessairement, selon la thèse de ceux qui attribuent une volonté et un intellect à Dieu, que Dieu aurait dû auparavant avoir une volonté et un intellect différents, suivant lesquels il l'aurait créée différemment. Et ainsi l'on est contraint de penser que Dieu serait constitué de manière différente qu'il n'était auparavant, et qu'auparavant il était constitué différemment qu'il n'est maintenant, de telle sorte que si nous affirmons qu'il est maintenant le plus parfait, il faudrait nécessairement dire qu'il ne l'était pas précédemment, quand il créait les choses différemment. Mais puisque toutes ces choses qui renferment en elles une absurdité évidente, ne peuvent en aucune façon être rapportées à Dieu qui, maintenant, auparavant et de toute éternité, est, a été, et demeurera immuable.

I : 4 (8) Ce que nous démontrons aussi de la définition de la cause libre telle nous l'avons formulée ; elle n'est pas de pouvoir faire ou omettre quelque chose, mais seulement de ne pas dépendre d'autre chose ; de sorte que tout ce que fait Dieu, est accompli et produit par lui comme par la cause suprêmement libre. Donc, si Dieu avait auparavant fait les choses diversement de ce qu'elles sont maintenant, alors devrait certainement s'ensuivre qu'il a été un certain temps imparfait ; mais c'est faux. En effet vu que Dieu est la cause première de tout, il doit y avoir en lui quelque chose à travers quoi il fait ce qu'il fait et n'omet pas de le faire. Parce que nous disons que la liberté ne consiste pas dans le fait de faire ou ne pas faire quelque chose, et parce que nous avons aussi montré que ce qui fait accomplir quelque chose à Dieu ne peut rien être d'autre que sa propre perfection, nous concluons que *si ce n'était pas sa perfection qui lui faisait accomplir les choses, celles-ci n'existeraient pas ou n'auraient pas pu advenir à l'être pour être ce qu'elles sont maintenant*. Toutefois c'est comme si l'on disait : *si Dieu était imparfait, les choses seraient maintenant différentes de ce qu'elles sont*.

I : 4 (9) Voilà donc sur le premier attribut que nous appelons *propre* en Dieu[22] ; nous passerons maintenant au second et verrons ce que nous pouvons en dire et ainsi jusqu'à la fin.

[22] La traduction ici diverge d'avec celle de C. Appuhn (Appuhn, Spinoza 1998) et de J. Ganault in (Moreau et al. 2009) qui tous deux donnent : « Et voilà pour la première [*propriété*, rajoute Appuhn] ; maintenant nous passons *au second attribut* que nous appelons en Dieu un *propre* et verrons ce qu'il y a à en dire, et ainsi jusqu'à la fin ». Un regard sur le texte hollandais et le début du Chap. V sont en faveur de cette dernière traduction plutôt que celle que nous respectons de F. Mignini.

Chap. V. De la providence de Dieu.

I : 5 (1) Le deuxième attribut que nous nommons *propre* (proprium)[23], est la *providence*. Pour nous cette providence n'est rien d'autre que cette *ardeur*[24], que nous trouvons tant dans la nature que dans les choses particulières, tendant au maintien et à la conservation de leur être propre. Car il est évident qu'aucune chose ne pourrait de par sa nature tendre à sa propre destruction, mais au contraire, chaque chose possède en soi une ardeur soit pour se conserver en son état soit pour se porter vers un meilleur.

I : 5 (2) Suivant cette notre définition posons donc une *providence universelle* et une *particulière*. *L'universelle* est celle à travers laquelle chaque chose est produite et maintenue en tant qu'elle est une partie de la nature tout entière ; la *providence particulière* est l'ardeur[25] en vue de la conservation de son être propre, celle que chaque chose particulière possède en tant qu'elle vient à être considérée non comme une partie de la nature mais comme un tout. Et cela est expliqué par l'exemple suivant : tous les membres de l'homme sont prévus et disposés en tant que parties de l'homme ; ce qui est *la providence universelle* ; et la *particulière* est l'ardeur que possède chaque membre particulier (comme un tout et non comme une partie de l'homme) pour la défense et la conservation de son bien-être propre.

Chap. VI. De la prédestination divine.

I : 6 (1) Nous disons que la troisième propriété est la prédestination divine. Nous avons déjà démontré : 1. Que Dieu ne peut pas omettre de faire ce qu'il fait, à savoir qu'il a tout créé si parfaitement que plus parfait, ne peut exister. 2. Qu'aucune chose sans lui ne peut exister ni non plus être conçue.

I : 6 (2) Il faut maintenant examiner si dans la nature il y a des choses qui sont contingentes c'est-à-dire s'il y a des choses qui par hasard, peuvent arriver et

[23] Le mot est entre parenthèse en latin dans le texte hollandais.

[24] Le terme italien est *conato* directement dérivé du latin *conatus* utilisé dans l'Éthique et que nous traduisons comme dans l'Éthique par *ardeur* laquelle nous semble mieux exprimer la force divine qui est en la chose pour persévérer dans son être, que le traditionnel *effort* qui s'est imposé depuis Saisset pour traduire *conatus* (C. Appuhn traduit ici par *tendance*, ce qu'il traduit par *effort* dans l'Éthique). Le mot hollandais est *poginge* : pour lequel le dictionnaire donne *tendance*).

[25] *Poginge* F. Mignini traduit ici par *impulso* = poussée, pulsion, impulsion.

aussi ne pas arriver. En outre si existe quelque chose dont nous pouvons demander, pourquoi cela existe ?

Mais que n'existent pas de choses contingentes nous le démontrons ainsi : il est impossible qu'existe quelque chose qui n'ait pas une cause pour exister ; quelque chose qui est contingent n'a pas de cause, donc…

La majeure est hors toute discussion.

Nous démontrons la mineure ainsi : si quelque chose qui est contingent a une cause déterminante et certaine pour exister, alors ce quelque chose doit exister nécessairement ; mais que ce soit à la fois contingent et nécessaire est contradictoire. Donc…

I : 6 (3) Peut être quelqu'un dira que quelque chose de contingent n'a pas une cause déterminante et certaine, mais une cause contingente. S'il en était ainsi, cela devrait l'être ou *in sensu diviso* ou *in sensu composito*[26] : c'est-à-dire ou bien l'existence de la cause, non en tant que cause, est contingente ; ou bien le contingent est ceci : que quelque chose (qui bien nécessairement existe dans la nature) est une cause qui produit ce quelque chose de contingent ; mais l'un et l'autre sont faux. Quant au premier en effet, si ce quelque chose de contingent est tel parce que sa cause est contingente, alors cette cause doit aussi être contingente, parce que la cause qui l'a créée est *également contingente*, et ainsi à l'infini. Et puisque a déjà été démontré précédemment que *tout dépend d'une cause unique*, de la sorte cette cause aussi devrait être contingente, ce qui clairement est faux.

Quant au second, si cette cause n'était plus déterminée à accomplir une chose au lieu d'une autre, c'est-à-dire à produire ou à ne pas produire ce quelque chose, alors il serait impossible au même moment qu'elle le produise ou omette de le produire, ce qui est vraiment contradictoire.

I : 6 (4) Quant à la deuxième question que nous avons posée ci-dessus – *que dans la nature il n'est rien dont on ne puisse se demander pourquoi cela existe* – cette nôtre affirmation fait savoir que nous devons rechercher par quelle cause cela existe ; sans cause en effet il serait impossible que cela existe. Cette cause donc, nous devons la rechercher *ou dans la chose* ou *en dehors d'elle*. Mais si l'on demande ensuite la règle pour accomplir cet examen, nous disons qu'il semble n'y en avoir vraiment aucune. Car si l'existence appartient à la nature de la chose il est certain que nous ne devons pas la chercher en dehors d'elle ; mais s'il n'en est pas ainsi,

---

[26] *In sensu diviso* = au sens divisé ; *in sensu composito* = au sens composé ; *in sensu composito* prend la proposition comme un tout, qui est vraie ou fausse ; *in sensu diviso* comme une proposition qui contient une autre proposition. Exemple : la proposition « une volonté qui veut x à l'instant A, peut ne pas vouloir x à l'instant B » est fausse *in sensu composito*, mais elle est vraie *in sensu diviso,* en tant qu'elle contient une autre proposition.

alors nous devons toujours chercher la cause en dehors d'elle. Toutefois puisque le premier cas concerne Dieu seul, vient pour cela démontré (comme nous avons déjà fait ci-dessus) que *seulement Dieu est la cause première de tout.*

I : 6 (5) Et de cela suit aussi que telle et telle volition de l'homme doivent avoir une cause extérieure par laquelle elles sont nécessairement causées, puisque l'existence de la volonté n'appartient pas à l'essence de l'homme. Et qu'il en est ainsi, résulte aussi de tout ce que nous avons dit dans ce chapitre et apparaitra encore mieux quand nous traiterons et parlerons dans la deuxième partie, de la liberté de l'homme.

I : 6 (6) Contre tout cela d'autres font cette objection : *comment est-il possible que Dieu, prétendu suprêmement parfait et cause unique, qui dispose tout et pourvoit à tout, permette, malgré tout ceci, que se voie un tel désordre dans la nature ?* Et encore : *pourquoi Dieu n'a pas créé l'homme de sorte qu'il ne puisse pas pécher ?*

I : 6 (7) Tout d'abord on ne peut pas affirmer légitimement que *dans la nature se trouve du désordre*, parce que personne ne connait toutes les causes des choses pour pouvoir en juger. Mais une telle objection naît de cette ignorance d'avoir posée des idées universelles avec lesquelles ils croient que les choses particulières doivent convenir pour être parfaites. Ils posent donc de telles idées dans l'intellect de Dieu, comme l'ont dit beaucoup de sectateurs de *Platon* ; c'est-à-dire *que de telles idées universelles* (comme *raisonnable, animal*, et *semblables*) *sont créées par Dieu*. Et ceux qui suivent *Aristote* bien qu'ils disent que de telles choses ne sont pas *des étants réels* mais *des étants de raison*, les ont néanmoins considérées comme des choses, parce qu'ils ont clairement dit que la prévoyance divine ne s'étend pas aux choses particulières mais seulement aux genres ; par exemple Dieu n'a jamais veillé à *Bucéphale* etc. mais à la totalité du *genre cheval.* Ils disent aussi que Dieu n'a aucun savoir des choses particulières et instables, mais assurément des universelles qui sont, selon leur opinion, stables. Mais nous avons considéré à bon droit une telle opinion comme une ignorance de leur part, puisque seules ont une cause toutes les choses particulières et non les choses universelles, parce que ces dernières ne sont rien.

Donc Dieu est cause et prévoyance des seules choses particulières. Car si les choses particulières devaient convenir avec une autre nature, alors elles ne pourraient pas convenir avec la leur propre et en conséquence elles ne seraient pas même ce qu'elles sont véritablement. Par exemple si Dieu avait créé tous les hommes tel Adam avant la chute, alors il aurait seulement créé Adam et non Pierre ni Paul. Mais c'est cela au contraire la juste perfection en Dieu, qu'il donne leur essence à toutes les choses, de la plus petite à la plus grande, ou pour mieux dire, qu'il a tout parfaitement en lui-même.

I : 6 (8) En ce qui concerne l'autre objection : *pourquoi Dieu n'a pas créé les hommes de façon à ce qu'ils ne pèchent pas* ? à cela est répondu que tout ce qui est dit du péché est dit seulement eu égard à nous, comme quand nous comparons deux choses l'une à l'autre, ou sous des aspects différents. Par exemple si quelqu'un a fabriqué une horloge pour sonner et indiquer les heures exactes et que cet objet correspond parfaitement à l'intention de l'artisan, alors on dit que l'horloge est bonne, sinon on dit qu'elle est mauvaise ; elle pourrait malgré tout être pareillement bonne si l'intention de l'artisan avait été au contraire de la fabriquer sans ordre et de la faire sonner n'importe quand.

I : 6 (9) Nous concluons donc, et disons que *Pierre* doit convenir, comme il est nécessaire, avec l'idée de *Pierre* et non avec l'idée *d'homme*. *Bien et mal*, ou *péché*, sont ceci : rien d'autre que des façons de penser et non des réalités ou quelque chose qui ait une *existence*, comme nous montrerons bien clairement dans la suite, de façon plus large. Car toutes les choses et les actions existant dans la nature sont parfaites.

Chap. VII. Des attributs qui n'appartiennent pas à Dieu.

I : 7 (1) Nous allons maintenant parler des *attributs*[27*] qui sont généralement attribués à Dieu et toutefois ne lui appartiennent pas ; comme aussi de ceux à travers lesquels l'on tente, mais en vain, de faire connaître Dieu ; et en même temps des lois de la vraie définition.

I : 7 (2) Pour ce faire nous ne nous affligerons pas trop des fantaisies que tiennent en général les hommes sur Dieu ; mais nous allons examiner brièvement seulement ce que les *philosophes* savent en dire. Ils ont donc défini Dieu, un être existant par soi, cause de toutes les choses, omniscient, omnipotent, éternel, simple, bien suprême, d'une infinie miséricorde etc. Mais avant d'entrer dans cet examen, voyons ce qu'ils nous concèdent.

---

[27] (1) * Quant aux attributs en quoi consiste Dieu, ils ne sont rien d'autre que d'infinies substances, dont chacune doit être infiniment parfaite. Qu'il doive nécessairement en être ainsi, en persuade la raison claire et distincte ; mais il est vrai aussi que jusqu'ici seulement deux nous sont connus qui sont la *pensée* et *l'extension*. En outre toutes les choses attribuées à Dieu ne sont pas des attributs, mais seulement certaines façons d'être qui peuvent lui être référées ou eu égard *au tout*, c'est-à-dire à tous ses attributs, ou eu égard à *un seul attribut*. Eu égard *au tout : qu'il est un, éternel, existant par soi-même, infini, cause de tout, immuable*. Eu égard *à un même attribut : qu'il est omniscient, savant* etc., attribut de la pensée ; *qu'il est partout, remplit tout* etc., attribut de l'extension.

I : 7 (3) En premier lieu, ils disent que ne peut se donner aucune définition vraie et légitime de Dieu, parce que toute définition, selon leur opinion, doit être constituée de genre et différence ; et donc, puisque Dieu n'est espèce d'aucun genre, il ne peut se définir droitement, ou légitimement.

I : 7 (4) En deuxième lieu, ils disent que Dieu ne peut pas se définir parce que la définition doit représenter la chose en essence et de façon affirmative, et, suivant cette leur thèse, on ne peut rien savoir de Dieu de façon affirmative mais seulement négative. Pour cette raison aucune définition légitime de Dieu ne peut être donnée.

I : 7 (5) En troisième lieu, ils disent que Dieu ne peut jamais être démontré *a priori* puisqu'il n'a pas de cause, mais seulement de manière vraisemblable ou à travers ses effets.

Puisqu'ils nous confessent suffisamment avec ces leurs thèses donc, avoir une connaissance de Dieu très misérable et très courte, nous pouvons maintenant commencer à examiner leur définition de Dieu.

I : 7 (6) En premier lieu, nous ne voyons pas que dans cette définition, ils nous donnent des attributs au moyen desquels la chose (Dieu) est connue en ce qu'elle est, mais seulement certaines propriétés qui appartiennent bien à une chose, mais ils n'expliquent jamais ce qu'est cette chose. En effet bien que, *existant par soi, cause de toutes les choses, bien suprême, éternel et immuable* etc. soient des propres de Dieu seul, nous ne pouvons pas savoir à travers ces propriétés ce qu'est cet être – à qui appartiennent de telles propriétés – ni quels attributs il a.

I : 7 (7) Il est donc temps maintenant de regarder les choses qu'ils attribuent à Dieu et toutefois ne lui[28*] appartiennent pas : par exemple *omniscient, miséricordieux, sachant* et tout le reste. Ces choses ne sont que des façons d'être de la substance qui pense et ne peuvent absolument pas exister ni être comprises sans quelque substance dont elles sont les manières d'être, ni non plus ne peuvent lui être attribuées, lui qui est un être existant par lui-même, sans autre chose.

I : 7 (8) Enfin ils l'appellent le *bien suprême*. Mais s'ils entendent par là quelque chose d'autre que ce qu'ils ont déjà dit, à savoir que *Dieu est immuable et cause de toutes les choses*, alors, ou ils ont été confus dans leur concept, ou ils n'ont pas pu s'entendre eux-mêmes. Et cela vient de leur erreur interne sur le bien et le mal, parce qu'ils pensent que l'homme est lui-même cause de ses propres péchés et de son propre malheur, et non Dieu. Et par ce que nous avons déjà démontré, il ne peut en être ainsi, sinon nous sommes contraints d'affirmer que l'homme

---

[28] (7)* Entendez, *lui,* en rapport avec tout ce qu'il est ou à tous ses attributs ; voyez sur ce point < le Chap. III>.

aussi est cause de soi. Mais cela apparaîtra encore plus clairement dans la suite quand nous traiterons de la volonté de l'homme.

I : 7 (9) Maintenant il va être nécessaire de dissoudre les sophismes avec lesquels ils cherchent à justifier leur ignorance de la connaissance de Dieu.

1. Par-dessus tout ils disent *qu'une définition légitime doit être constituée d'un genre et d'une différence*. Bien que ce soit admis par tous les logiciens je ne sais pas d'où ils tiennent ça. Et assurément si ce doit être vrai, alors on ne peut rien savoir. Car si nous devons avant tout connaître parfaitement une chose à travers une définition constituée de genre et différence, nous ne pouvons jamais connaître parfaitement le genre le plus élevé qui n'a aucun genre au-dessus de lui. Maintenant, si n'est pas connu le genre suprême qui est la cause de la connaissance de toutes les autres choses, bien moins encore peuvent être conçues et connues les autres choses qui s'expliquent à travers ce genre.

Mais puisque nous sommes libres et ne pensons être liés en aucune façon à leurs thèses, nous mettrons en avant d'autres règles de définition selon *la vraie logique*, c'est-à-dire selon la division de la *nature* que nous posons.

I : 7 (10) Nous avons déjà vu que les attributs (ou substances, comme les autres les appellent) sont des choses, ou pour parler plus proprement et plus correctement sont chacun un être existant par soi, qui pour cette raison se fait connaître et se démontre au moyen de lui-même.

Les autres choses, nous voyons qu'elles ne sont que des façons d'être des attributs sans lesquels elles ne peuvent ni exister ni être comprises.

En conséquence les définitions doivent être de deux genres (ou types) :

1°) Celle des attributs qui appartiennent à un être substantiel et n'ont besoin d'aucun genre ou de quelque chose à travers quoi ils sont préférablement compris ou expliqués ; car comme ils sont seulement les attributs d'un être existant par soi, ils se connaissent aussi par eux-mêmes.

2°) Celle des choses, qui n'existent pas par elles-mêmes mais seulement par l'intermédiaire des attributs dont elles sont les manières d'être et à travers lesquels elles doivent se comprendre, comme s'ils étaient leur genre.

Et voilà ce qu'il en est pour ce qui concerne leur propre doctrine de la définition.

I : 7 (11) 2. Quant à la deuxième question – *que Dieu ne pourrait pas être connu de nous par une connaissance adéquate* – à cela répond suffisamment Sieur Descartes dans la réponse aux objections sur ce sujet page 18.

I : 7 (12) 3. Et quant au troisième point – *que Dieu ne peut pas se démontrer a priori* – à cela aussi nous avons déjà répondu précédemment, parce que Dieu est cause de lui-même, et cette démonstration est bien plus probante que celle *a posteriori*, qui n'advient généralement qu'au moyen de causes extérieures.

Chap. VIII. De la nature naturante.

Avant de passer à autre chose, nous allons distinguer rapidement toute la nature en *nature naturante* et *nature naturée*.

Par *nature naturante* nous entendons un être que nous concevons clairement et distinctement au moyen de lui-même et sans avoir besoin de rien d'autre que lui-même (comme tous les attributs que nous avons décrits jusqu'ici) : lequel est Dieu. Même les thomistes ont compris Dieu de cette façon mais leur *Natura naturans* est un être (comme ils l'appellent) extérieur à toutes les substances.

Nous diviserons la *nature naturée* en deux : une *universelle* et une *particulière*. *L'universelle* consiste en toutes les manières d'être qui dépendent immédiatement de Dieu, et nous en parlerons dans le prochain chapitre ; la *particulière* consiste en toutes les choses particulières qui sont causées par les manières d'être universelles. Ainsi la *nature naturée* pour être bien conçue, requiert une certaine substance.

Chap. IX. De la nature naturée.

I : 9 (1) Maintenant pour ce qui regarde la *nature naturée universelle*, ou ces façons d'être ou créatures qui dépendent de Dieu ou sont créées immédiatement par lui, nous n'en connaissons pas plus que deux : le *mouvement* [29*] dans la matière, et *le comprendre* dans la chose qui pense. Disons donc qu'ils ont existé de toute éternité et qu'ils resteront immuables : une œuvre aussi grande qu'il convenait à la grandeur de l'auteur.

I : 9 (2) Pour ce qui tient en particulier au *mouvement,* à savoir comment advient *qu'il a existé de toute éternité et restera immuable dans l'éternité ; qu'il est infini en son genre ; que ni il n'existe ni ne peut être conçu par lui précisément, mais seulement au moyen de l'extension* ; de tout cela, dis-je, puisque cela appartient plus proprement au traitement

---

[29] (1) * Ce qui est dit du mouvement dans la matière n'est pas dit avec assurance parce que l'auteur retient qu'il doit encore en trouver la cause, comme il a fait, en certain sens, *a posteriori*. Mais cela étant dit ce peut être maintenu parce que rien n'en est fondé ni n'en dépend.

de la Science de la nature qu'à celui-ci, nous n'en traiterons pas ici, mais nous disons seulement qu'il est *un fils, une œuvre, ou un effet immédiatement créé par Dieu*.

I : 9 (3) Concernant *le comprendre* dans la chose qui pense, celui-ci aussi, exactement comme le mouvement, est *un fils, une œuvre, ou une créature immédiate de Dieu*, créée lui aussi de toute éternité et demeurant immuable en toute éternité. Son unique propriété est celle-ci : tout comprendre clairement et distinctement ; et de là naît une infinie ou parfaite jouissance[30] immuable, puisqu'il ne peut pas omettre de faire ce qu'il fait.

Dans la suite, en traitant des affections de l'esprit, nous montrerons cela de manière plus claire – bien que soit assez manifeste par soi ce que nous avons dit à l'instant – et partant nous ne disons rien de plus sur cet argument.

Chap. X. Ce que sont le bien et le mal.

I : 10 (1) Pour dire brièvement ce que sont en soi le bien et le mal, nous commencerons ainsi :

Certaines choses sont dans notre intellect et non dans la nature ; et pour cette raison elles sont aussi seulement notre œuvre et servent à comprendre distinctement les choses ; nous considérons comme telles, toutes les relations qui se rapportent à des choses diverses, et les appelons étants de raison.

I : 10 (2) Ainsi est posée la question de savoir si *le bien et le mal appartiennent aux étants de raison ou aux étants réels*. Mais puisque le bien et le mal ne sont rien d'autre que des relations il est hors de doute qu'ils doivent être posés parmi les étants de raison ; car on ne dit jamais que quelque chose est bon si ce n'est par rapport à quelque chose d'autre qui n'est pas aussi bon ou ne nous est pas aussi utile que ce quelque chose. De la même manière on dit qu'un homme est mauvais eu égard à un autre meilleur ; ou aussi qu'une pomme est mauvaise eu égard à une autre qui est bonne ou meilleure. Tout cela ne pourrait absolument pas se dire si *le meilleur ou le bon eu égard à quoi il est appelé ainsi, n'existait pas*.

I : 10 (3) Si donc est dit *qu'une chose est bonne*, n'est rien dit d'autre sinon *qu'elle correspond à l'idée générale que nous avons de telles choses*. C'est pourquoi, comme nous avons déjà dit précédemment, les choses doivent convenir avec leurs idées particulières – être qui doit consister en une essence parfaite – et non avec une idée générale, parce qu'alors elles n'existeraient pas.

[30] *Genoegen :* plaisir ; Mignini traduit : *soddisfazione,* satisfaction, nous traduisons comme Appuhn : jouissance.

I : 10 (4) Quant à la confirmation de ce qui vient d'être dit, pour nous la chose est claire ; cependant pour conclure ce qui a été dit, nous ajouterons encore les preuves suivantes.

Toutes les choses qui existent dans la nature sont ou des choses, ou des actions. Maintenant, le bien et le mal ne sont ni des choses, ni des actions. Donc le bien et le mal n'existent pas dans la nature.

Car si le bien et le mal sont des choses ou des actions, ils doivent avoir leur définition. Mais le bien et le mal (comme par exemple la bonté de Pierre et la méchanceté de Juda) n'ont aucune définition hors l'essence de Juda et de Pierre – parce qu'elles seules existent dans la nature – et on ne peut pas les définir séparément de cette essence. Donc il suit comme ci-dessus que le bien et le mal ne sont pas des choses ou des actions existant dans la nature.

DEUXIÈME PARTIE.

DE L'HOMME

ET DE CE QUI LUI APPARTIENT.

Préface de la deuxième partie.

De cette préface, l’esprit est posé en relation avec ce qui sera noté en II :20 (3)[31]

Prf. II (1) Puisque nous avons parlé dans la première partie de Dieu et des choses universelles et infinies, nous allons traiter maintenant dans cette deuxième partie, des choses particulières et déterminées ; mais pas de toutes parce qu'elles sont innombrables. Nous n’allons traiter que celles qui regardent l’homme, et examinerons, à ce propos, en premier lieu ce qu’est l’homme en tant qu’il consiste en certaines manières d’être, embrasées dans les attributs que nous avons considérés en Dieu.

[31] Nous présentons en petit caractères alignés à droite au fil du texte, par nécessité technique, les notes qui dans le manuscrit se trouvent en marge du texte ; cette présentation ne devrait pas nuire à la lecture du fil du texte. Certaines de ces notes, sinon toutes, sont de Spinoza [Cf. (Mignini, Spinoza 1986) p. 64-65] ; il pourrait s’agir de notes anticipant l’écriture géométrique de l’Éthique [Cf. (Mignini, Spinoza 1986) p. 69 fin du § 8.]. Certaines de ces notes, comme ici, renvoient à d’autres passages du texte en indiquant la page concernée par le renvoi : nous renvoyons toujours pour des raisons techniques, non pas à la page concernée mais au chapitre et paragraphe concernés, ce qui peut être considéré comme une traduction un peu « libre ».

Prf. II (2) Je dis, de certaines manières d'être, parce que je n'entends pas que l'homme, en tant qu'il consiste en esprit[32*] (âme)[33], ou corps soit une substance.

---

32 (2) * 1. Notre esprit est ou *une substance* ou *une manière d'être* ; non *une substance* parce que nous avons démontré que dans la nature ne peut exister aucune substance limitée ; *donc* (ergo) *une manière d'être*.

2. Étant une manière d'être, il doit l'être ou de *l'extension* substantielle, ou de la *pensée* substantielle : pas de l'extension, parce que, etc. ; *ergo* de la pensée.

3. La pensée substantielle ne pouvant être limitée, est infiniment parfaite en son genre et est un attribut de Dieu.

4. Une *pensée parfaite* doit avoir une *connaissance*, une *idée*, une *façon de penser* de tout, et de chaque *chose qui existe*, aussi bien des substances que des manières d'être, sans exception aucune.

5. Nous disons *qui existe* parce que nous ne parlons pas ici d'une connaissance, d'une idée etc. qui connait l'entière nature de tous les êtres concaténés en essence sans l'existence particulière, mais seulement de la connaissance, de l'idée etc., des choses particulières qui viennent continuellement à exister.

6. Une telle connaissance, idée etc. de chaque chose particulière qui vient à exister est – nous disons – *l'esprit* de chacune des choses particulières.

7. Chaque chose particulière qui vient à exister, devient telle par le mouvement et le repos, et ainsi, dans l'extension substantielle, existent toutes les manières d'être que nous appelons *corps*.

8. La diversité de ces mêmes corps naît seulement de la différence des proportions de mouvement et repos, par laquelle un tel est comme ceci et non comme cela, un tel est tel et pas tel autre.

9. D'une telle proportion de mouvement et repos vient à exister aussi *ce corps qui est le nôtre*, duquel, pas moins que de toutes les autres choses, il doit y avoir dans la chose qui pense, une connaissance, une idée etc., et ainsi aussi prend sa source *notre esprit*.

10. Mais ce corps qui est le nôtre était dans un autre rapport de mouvement et de repos quand il était fœtus pas encore né, et par conséquent, par la suite, quand il sera mort, il existera encore dans un autre rapport ; ne se donnera pas moins de notre corps, ni ne s'est donné, dans la substance qui pense, une idée, une connaissance etc. comme maintenant, mais une différente, parce que le corps sera dans un rapport différent de mouvement et repos.

11. Donc pour produire dans la pensée substantielle une idée, une connaissance, une manière de penser, telle est actuellement la nôtre, est requis non un corps quelconque (en tel cas il devrait être connu différemment de ce qu'il est), mais un corps tel qu'il est en

ce rapport-ci de mouvement et de repos et en aucun autre ; car tel est le corps, tel est l'esprit, l'idée, la connaissance etc.

12. C'est pourquoi, donné un corps tel qu'il ait et conserve ce sien rapport - par exemple de 1 à 3 - l'esprit et le corps seront, comme le nôtre actuellement, bien soumis à un changement incessant, mais pas grand au point de sortir du rapport de 1 à 3 ; mais qu'il change de cette même quantité, de la même quantité l'esprit change aussi.

13. En outre un tel nôtre changement provenant d'autres corps qui agissent sur nous, ne peut pas advenir sans que l'esprit, changeant de manière tout aussi continue, ne le perçoive ; un tel changement est ce que nous appelons proprement sensation.

14. Mais si d'autres corps agissent sur le nôtre avec une violence telle que le rapport de mouvement de 1 à 3 ne peut pas être maintenu, se trouve la mort et la destruction de l'esprit si celui-ci est seulement l'idée, la connaissance etc. d'un tel corps accordé en mouvement et repos.

15. Mais puisque l'esprit est une façon d'être de la substance qui pense, il aura pu aussi connaître et aimer cette substance en même temps que celle de l'extension et s'unissant avec des substances qui demeurent toujours les mêmes, aura pu se rendre éternel.

[33] P. Mignini considère que les deux mots « *geest, ziele* » séparés par une virgule [à savoir *esprit,* du latin *spiritus* (qui nous semble traduit plus adéquatement par *souffle* que par *esprit*) et *âme*] révèlent la difficulté du traducteur hollandais à rendre le mot latin *mens* ; il traduit donc lui-même à cet endroit en italien : « *mente* (*anima)* » et par la suite traduit *ziele* non par *anima* (âme) comme le font toutes les autres traductions françaises que nous avons consultées mais par l'italien *mente* [pour plus de détails voir (Mignini, Spinoza 1986) p. 102 § 7], considérant que dans le texte original Spinoza a utilisé le mot latin *mens* et non *animus* ou *anima* c'est-à-dire le même mot utilisé dans la Deuxième Partie de l'Éthique concernant l'Origine et la Nature de la *mens*, ce qui nous place comme dans l'Éthique devant le problème de savoir s'il est préférable de traduire en français le mot *mens* par « esprit » ou par « âme ».

Nous trouvons un indice pour choisir entre les deux dans l'ouvrage de Spinoza, les Principes de la Philosophie de Descartes Démontrés à la Façon du Géomètre : dans cet ouvrage est rapportée la Définition VI de Descartes telle elle se trouve dans la Réponse aux Deuxièmes Objections des Méditations : « *Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur* ***Mens****. Loquor autem hic de* ***mente*** *potius, quam de* ***anima****, quoniam animae nomen est aequivocum, & saepe pro re corporea usurpatur. » (*La substance dans laquelle est immédiatement la pensée, est appelée « **Mens** » toutefois je parle ici de **mens** plutôt que d'**âme** puisque le nom *âme* est équivoque et est souvent employé pour une chose corporelle.) ; cette définition est accompagnée d'une note en hollandais attribuée à P. Balling *<'t Geen Des Cartes by deze bepaling voegt, komt alleenlijk op 't Woort Mens aan, twelk om dat het niet gelijknamig in 't Latijn, noch iet dat lichaamlijk is betekent, zijn mening te klaarder uytdrukt: maar in onze taal daar wy geen zulk woort, dat niet te gelijk iet dat lichamelijk is betekent, vinden, zou 't eene woort de meening niet klaarder uytdrukken dan 't ander, en dus waart te vergeefs dat hier te vertaalen.>: <Ce que Descartes ajoute à cette définition se rapporte seulement au nom* mens *qui en latin n'est pas équivoque et signifie quelque chose de non corporel et qui pour cela exprime plus clairement sa pensée. Mais dans notre langue* {le hollandais} *ne se trouve pas de terme qui ne signifie pas aussi quelque chose de corporel, de sorte que l'un de*

Nous avons déjà démontré en effet au début de ce livre :

1° *Qu'aucune substance ne peut avoir de commencement* ;

2°. *Qu'une substance ne peut pas en produire une autre*, et enfin

3°. *Que ne peuvent pas exister deux substances égales.*

L'homme donc n'ayant pas existé de toute éternité, limité, et égal à beaucoup d'hommes, ne peut pas être une substance.

Prf. II (3) C'est pourquoi tout ce qu'il possède de pensée est seulement une manière d'être de l'attribut pensant que nous avons rapporté à Dieu ; et tout ce qu'il possède de figure de mouvement et autre, appartient également au second attribut rapporté à Dieu.

Prf. II (4) Et bien que certains, de ce que la nature de l'homme ne peut ni exister ni être conçue sans ces attributs que nous-mêmes affirmons être substances, s'efforcent de démontrer que l'homme est une substance, cela n'a toutefois pas d'autre fondement que de fausses suppositions. Car du moment que la nature de la matière ou corps, a existé avant que n'existe la forme de ce corps *humain*, cette nature ne peut pas appartenir au corps humain, puisqu'il est clair qu'elle n'a pas pu appartenir *toujours*, du temps où l'homme n'existait pas, *à la nature de l'homme.*

Prf. II (5) En outre nous nions tout autant, ce qu'ils posent comme règle fondamentale, à savoir *qu'appartienne à la nature d'une chose ce sans quoi la chose ne peut ni exister ni être conçue*. Car nous avons déjà démontré *que sans Dieu aucune chose ne peut exister ou être conçue.* C'est-à-dire que Dieu doit exister ou être conçu avant que ces choses particulières n'existent ou ne soient conçues. Nous avons aussi montré que les genres n'appartiennent pas à la nature de la

---

ces mots n'exprime pas plus clairement sa pensée que l'autre> ». La note insiste donc sur le fait qu'il n'y a pas de mot hollandais à cette époque pouvant exprimer le sens du mot *mens*, à savoir qui ne porte pas en lui quelque chose de corporel. L'italien a l'avantage d'avoir conservé avec le mot « *mente* », le mot et le sens original du latin « *mens - mentis* » sans nuance corporelle ; le hollandais ancien n'a que le mot *ziele* (âme) non adéquat donc pour Descartes dans cette définition ; et le français est dans une position intermédiaire : il ne dispose pas de substantif étymologiquement dérivé du latin *mens* (*le mental* a un sens aujourd'hui technique trop éloigné) et distingue l'*âme* intriquée avec le corps, de l'*esprit* qui ne l'est pas (si le corps rend l'âme, il ne rend pas l'esprit) ; par élimination donc en accord avec la remarque des Principia, il semble préférable de traduire le latin *mens,* par *esprit* plutôt que par *âme,* c'est ce que nous faisons dans cette traduction du Court Traité avec F. Mignini, comme nous le faisons dans toute l'œuvre de Spinoza.

définition, mais que ces réalités qui ne peuvent pas exister sans d'autres ne sont pas non plus conçues sans ces dernières. Puisqu'il en est ainsi, quelle règle allons-nous établir pour savoir ce qui appartient à la nature d'une chose ?

Définition de ce qui appartient à la nature d'une chose

La règle est celle-ci : *appartient à la nature d'une chose ce sans quoi la chose ne peut ni exister ni être conçue* ; toutefois pas seulement ainsi, mais de telle manière que la proposition soit toujours réciproque, à savoir *que le prédicat ne puisse pas non plus exister ni être conçu sans la chose*.

Au début du chapitre premier qui suit nous allons commencer maintenant à traiter des manières en lesquelles consiste l'homme.

Chap. I. Opinion, Conviction, Savoir.

II : 1 (1) Pour commencer à parler des manières[34*] d'être, en lesquelles consiste l'homme nous dirons : 1°. Ce qu'elles sont ; 2°. Leurs effets ; 3°. Leur cause. Concernant le premier point, commençons par celles qui nous sont [1] connues les premières, à savoir *certains concepts, ou conscience de la connaissance de nous-mêmes et des choses qui sont hors de nous*.

II : 1 (2) Nous obtenons de tels [2] concepts : 1°. Par une simple opinion (qui naît ou de l'expérience ou du ouï-dire) ; 2°. Par la conviction ; 3°. Par la connaissance claire et distincte. La première manière est généralement sujette à l'erreur ; à l'inverse la deuxième et la troisième bien qu'elles différent entre elles ne peuvent s'égarer.

II : 1 (3) Maintenant pour comprendre tout cela de manière plus claire, nous allons apporter un exemple tiré de la règle de trois.

[1)] Celui-ci opine seulement, ou comme l'on dit généralement, croit seulement par ouï-dire

Quelqu'un a juste entendu dire que si dans la règle de trois le deuxième nombre est multiplié par le troisième puis divisé par le

34 (1) * Les manières en lesquelles consistent l'homme sont des concepts, distingués en *opinion, conviction, et connaissance claire et distincte*, causés par les objets selon la propre nature de chacun.

premier on obtient un quatrième nombre qui est dans le même rapport avec le troisième que le deuxième avec le premier. Et bien que celui qui lui a suggéré cette règle ait pu lui mentir, il accorde néanmoins ses opérations, sans avoir une meilleure connaissance de la règle de trois que n'a l'aveugle de la couleur. Et ainsi tout ce qu'il peut en dire, il le dit comme un perroquet dit ce que quelqu'un lui a appris.

2) Celui-ci opine, ou croit, non seulement par ouï-dire mais par expérience ; et ce sont les deux types d'opinants.

Un deuxième, qui est d'une intelligence plus vive et ne se laisse pas satisfaire par un ouï-dire, mais cherche une preuve par certains calculs particuliers, et quand la règle est retrouvée convenir avec ces derniers, alors il la considère vraie. Mais nous venons de dire qu'il est lui aussi sujet à l'erreur ; comment en effet peut-il être certain que l'expérience de quelques cas particuliers puissent lui établir une règle universelle ?

(3) Celui-ci est certain par conviction, qui jamais ne peut l'égarer, et il croit au sens propre.

Un troisième, ensuite, content ni du ouï-dire qui peut égarer, ni de l'expérience de certains cas particuliers parce que jamais celle-ci ne peut établir de règle, la demande à la vraie *raison*, qui, bien utilisée, n'a jamais égaré. *Celle-ci alors lui dit que pour la propriété de la proportion entre de tels nombres cela a pu être, et résulter ainsi et non autrement.*

4) Mais ce dernier n'a ni opinion, ni conviction ; il contemple la chose même, non au moyen de quelque chose d'autre, mais en elle-même.

Mais un quatrième qui a la connaissance suprêmement claire, n'a besoin ni du ouï-dire, ni de l'expérience, ni de l'art de raisonner, parce qu'il voit immédiatement par son intuition la proportion et tous les calculs.

Chap. II. Ce que sont l'opinion, la conviction et la connaissance claire.

Explication développée de l'opinion, de la conviction et de la connaissance claire ; et pourquoi elles sont appelées ainsi

II : 2 (1) Nous allons donc maintenant traiter des effets des diverses connaissances dont nous avons parlé dans le chapitre

précédent et, disons à nouveau, comme en passant, ce que sont *l'opinion, la conviction et la connaissance claire*. Nous appelons en effet la première, opinion, la deuxième conviction, mais la troisième est ce que nous appelons la vraie connaissance.

II : 2 (2) Nous appelons la première, *opinion,* parce qu'elle est sujette à l'erreur et n'a jamais lieu eu égard à quelque chose dont nous sommes certains, mais eu égard à ce qui est dit conjecturer et présumer.

Voyez la définition de la conviction au II : 4, et en quoi elle diffère de la conviction prise comme volonté au II : 16

Nous appelons la deuxième *conviction* parce que nous ne voyons pas les choses que nous comprenons seulement au moyen de la raison, mais savons seulement par conviction intellectuelle que cela doit être comme cela et pas autrement.

Mais nous appelons *connaissance claire* celle qui ne résulte pas d'une conviction de raison mais d'un sentir et d'un jouir la chose même, et qui surpasse de beaucoup les autres.

Jusqu'ici ce que sont l'opinion, la conviction et la connaissance claire. Maintenant de leurs effets.

II : 2 (3) Cela étant posé, passons maintenant à leurs effets. De celles-ci disons que de la première, proviennent [3] toutes les passions contraires à la bonne raison ; de la deuxième les [4] désirs bons, et de la troisième le vrai et pur [5] amour, avec tous ses effets.

De la connaissance soit vraie soit fausse, naissent dans l'esprit toutes les passions

II : 2 (4) [6] *Pour cela* posons la *connaissance* comme cause la plus proche dans l'esprit, de toutes les passions. Car nous tenons absolument impossible que quelqu'un ne concevant pas ou ne connaissant pas selon les principes et les manières précédents, puisse être conduit à *l'amour* ou au *désir* ou à quelque autre façon de vouloir.

Chap. III. Origine de la passion. Passions naissant de l'opinion.

De quelle manière de l'opinion, naissent les passions, pour satisfaire le deuxième point comme a promis de le faire le Chap. 1.

II : 3 (1) Conformément à ce que nous avons annoncé voyons maintenant de quelle manière naissent les passions depuis l'opinion. Et pour faire cela correctement, et de manière compréhensible, nous allons prendre certaines passions particulières, et démontrerons ce que nous affirmons en les prenant comme exemples.

1. De l'émerveillement.

II : 3 (2) Soit donc pour la première [Z] *l'émerveillement*, qui se trouve chez celui qui connait la chose de la première façon ; parce qu'il tire en effet, de certains particuliers une conclusion universelle[35*], il reste émerveillé quand il voit quelque chose qui s'oppose à cette sienne conclusion. Comme quelqu'un qui ayant toujours vu des chèvres avec une queue courte, s'émerveille devant les chèvres du Maroc qui ont une queue longue. Ainsi raconte-t-on d'un paysan qui était convaincu qu'au-delà de son champ n'en existait aucun autre ; mais ayant dû chercher une vache qui avait disparu, il s'émerveilla grandement qu'au-delà de son champ existât encore une telle quantité d'autres champs.

II : 3 (3) Et assurément cela doit arriver à beaucoup de philosophes qui se sont convaincus (n'ayant rien contemplé d'autre) qu'en dehors de ce petit champ ou petit globe terrestre sur lequel nous sommes, il n'y en ait aucun autre. Mais il n'y a jamais d'émerveillement pour celui qui tire des conclusions vraies[36]. Premier point.

---

[35] [(2)*] *Il ne faut pas comprendre, pour être exact, qu'une conclusion formelle doive précéder l'émerveillement, celui-ci existe même sans celle-là ; parce que, quand nous nous taisons, nous présumons que la chose est comme nous sommes habitués à la voir, à l'entendre ou à la comprendre, et pas autrement. Par exemple si Aristote dit : « Canis est animal latrans » (le chien est un animal aboyant), il conclut que tout ce qui aboie est un chien ; mais si un paysan dit « un chien » il comprend tacitement exactement la même chose qu'Aristote avec sa définition. Donc si le paysan entend aboyer, il dit « un chien » ; et s'il entend aboyer un autre animal, le paysan – qui n'a tiré aucune conclusion – sera tout aussi émerveillé qu'Aristote, qui a tiré une conclusion. En outre, si nous percevons quelque chose à quoi nous n'avions jamais pensé auparavant, cela ne signifie cependant pas que nous n'avions pas connu quelque chose de semblable en tout ou en partie, mais que ce quelque chose n'était pas constitué exactement de la même manière, ou encore, que nous n'avons jamais été affectés d'une telle manière.*

[36] La traduction de cette dernière phrase est omise dans l'édition de F. Mignini.

2. L'amour naît de l'opinion, de la connaissance claire et aussi du ouï-dire. Là est le fondement de tout bien et tout mal. Voyez II :14.

II : 3 (4) La deuxième sera [8] *l'amour*. Parce qu'il naît ou de concepts vrais, ou d'opinions, ou enfin aussi du seul ouï-dire ; nous verrons en premier lieu comment il naît des opinions, puis comment il naît des concepts (le premier en fait tend à notre ruine et le second à notre suprême salut), et enfin de quelle façon du ouï-dire.

De l'amour par opinion.

II : 3 (6)[37] Quant au premier il est tel que chaque fois que quelqu'un voit ou croit voir quelque bien, il est toujours enclin à s'y unir, et par la bonté qu'il y contemple, le préfère comme le meilleur, ne reconnaissant hors de celui-ci rien de meilleur ou de plus attirant.

Comment il change.

Mais quand par hasard (comme il arrive le plus souvent dans de telles choses) il arrive qu'il vienne à connaître quelque chose qui est meilleur que le bien déjà connu alors son amour se tourne aussitôt du premier vers le second : choses, précisément, que nous ferons comprendre plus clairement en traitant de la liberté de l'homme.

Ici n'est pas traité de l'amour qui naît de concepts vrais ou de la connaissance claire, parce qu'il ne découle pas de l'opinion. Voir là-dessus II :22.

II : 3 (7) Ici nous laisserons de côté l'amour qui nait de vrais concepts, n'étant pas le lieu d'en parler et nous parlerons du troisième et dernier, à savoir de l'amour qui naît du seul ouï-dire.

De l'amour qui naît du ouï-dire.

II : 3 (5) Celui-ci, nous l'observons communément chez les fils eu respect à leur père : parce que le père dit que ceci ou cela est bon, les fils y inclinent sans rien en connaitre de plus. Nous l'observons aussi chez ceux qui perdent leur vie par amour pour la patrie, et aussi chez ceux qui, d'avoir entendu dire quelque chose, s'en amourent.

[37] Les paragraphes ne sont pas dans l'ordre dans le manuscrit, le (5) étant placé après le (7).

3 La haine, contraire de l'amour, naît de l'opinion.

II : 3 (8) [2] *La haine*, exact contraire de l'amour, naît de l'erreur qui résulte de l'opinion. Car si quelqu'un a conclu qu'une chose est bonne et que quelqu'un d'autre détériore cette chose, alors naît en lui, contre celui qui a commis le dommage, de la haine, qu'il ne pourrait jamais éprouver s'il connaissait le vrai bien, comme nous dirons par la suite.

Jamais elle ne peut avoir lieu chez quelqu'un qui connait le vrai bien.

En effet tout cela, même si ça existe ou est pensé n'est eu égard au vrai bien, que la misère même ; et un tel misérable n'est-il pas plus digne de compassion que de haine ? Enfin, la haine provient aussi du seul ouï-dire comme nous voyons des Turcs à l'encontre des Juifs et des Chrétiens, des Juifs à l'encontre des Turcs et des Chrétiens, et des Chrétiens à l'encontre des Juifs et des Turcs etc. Combien la masse de tous ces gens est ignorante, les uns, de la religion et des mœurs des autres !

4. Le désir naît sous l'aspect du bien, comme naît l'amour précédent de l'opinion sous l'aspect du bien.

II : 3 (9) Que le [10] *désir* consiste, comme veulent certains, dans le seul appétit ou l'envie d'obtenir ce dont on manque, ou comme veulent d'autres, de conserver[38*] les choses dont nous jouissons déjà, on ne peut certainement pas le penser naître en quelqu'un, si ce n'est sous l'aspect du bien.

II : 3 (10) Pour cela il est clair que le désir, comme aussi l'amour dont on a parlé ci-dessus, résultent de la première façon de connaître. Car quelqu'un qui a entendu dire d'une chose qu'elle est bonne, éprouve de l'appétit pour cette chose et la veut ; comme l'on voit chez un malade qui, d'avoir seulement entendu dire par un docteur que tel ou tel remède est bon pour son mal, est tout de suite attiré vers ce remède.

Il naît aussi de l'expérience - en en restant à la deuxième définition qui ne me satisfait pas.

---

[38] (9) * *La première définition est la meilleure parce que quand de la chose est joui, le désir cesse ; donc la disposition qui est en nous de conserver la chose n'est pas désir, mais crainte de perdre la chose aimée.*

Le désir naît aussi de l'expérience comme on le voit de la pratique des médecins, qui ayant trouvé bon un certain remède dans certains cas, ont l'habitude de le considérer comme une chose infaillible.

Ce qui a été dit maintenant de ces peu mais principales, peut être dit de toutes les autres. Ici l'on en termine avec les passions qui naissent de l'opinion.

II : 3 (11) Tout ce que nous avons dit de ces passions, nous pouvons le dire de toutes les autres, comme il est clair à chacun. Et comme nous commencerons à examiner plus loin quelles sont pour nous celles conformes à la raison et celles non conformes à la raison, nous ne dirons rien de plus, laissant à cet endroit les choses comme elles sont.

Chap. IV. Ce qui résulte de la conviction. Et du bien et du mal de l'homme.

Des effets de la conviction.

II : 4 (1) Puisque donc nous avons montré dans le chapitre précèdent comment les passions naissent de l'erreur de l'opinion, voyons maintenant les effets des autres façons de connaître et en premier lieu de celle que nous avons appelée[39*] *conviction*.

Le premier effet est qu'elle nous indique ce que la chose doit être.

II : 4 (2) [12] Celle-ci[40] nous montre ce que la chose doit être, mais non ce qu'elle est effectivement. Et c'est la raison pour laquelle

---

39 (1) * La conviction est une forte persuasion des raisons, au moyen desquelles je suis convaincu en mon intellect que la chose existe véritablement en dehors de lui et en conformité avec la conviction que j'en ai dans mon intellect. Je dis *une forte persuasion des raisons*, pour la distinguer avec cela, soit de l'opinion qui est toujours douteuse et sujette à l'erreur, soit de la science qui ne consiste pas en conviction des raisons mais en une union immédiate avec la chose même. Je dis que la chose existe *véritablement*, en conformité et en dehors de mon intellect : *véritablement*, parce qu'en cela les raisons ne peuvent pas m'égarer, autrement elle ne se distinguerait pas de l'opinion ; *en conformité*, parce que la conviction ne peut me montrer que ce que la chose doit être et non ce qu'elle est effectivement, autrement elle ne se distinguerait pas du savoir ; *en dehors*, parce qu'elle nous fait connaître non ce qui est en nous, mais ce qui est hors de nous.

40 À cet endroit se trouve dans le manuscrit le repère [12] en regard *de la conviction*, qui fait suite au numéro [10] en face *du désir* situé au II : 3 (9) : manque donc le repère [11] ; F. Mignini précise qu'il manque dans le manuscrit même, ainsi que les repères [23, 26, 35, 40-]

elle ne peut jamais nous faire nous unir à la chose qui est crue. Je dis donc qu'elle nous enseigne seulement ce que la chose doit être, et non ce qu'elle est : et entre ces deux il y a une grande différence. Car quand nous avons dit, dans notre exemple de la règle de trois - *Voyez sur cela 1 : I (3)* - que si quelqu'un peut trouver au moyen de la proportion un quatrième nombre qui est au troisième comme le deuxième au premier, alors (ayant fait la multiplication et la division) il peut dire que les quatre nombres sont proportionnels ; et bien qu'il en soit ainsi, il n'en parle pas moins comme d'une chose en dehors de lui. Mais s'il parvient à avoir l'intuition de la proportion, de la façon que nous avons montré dans le quatrième exemple, alors il dit avec vérité que la chose en est ainsi parce qu'elle est en lui et non hors de lui. Voilà quant au premier effet.

Deuxième effet : elle nous fait connaître la chose qui indique et montre hors de nous ; elle nous fait connaître non la chose même, mais ce qu'elle doit être.

II : 4 (3) Le deuxième effet de la conviction est qu'elle [13] nous conduit à une claire intellection, moyennant laquelle nous aimons Dieu, et elle nous fait ainsi percevoir intellectuellement les choses qui sont, non en nous, mais hors de nous.

Troisième effet : elle nous procure la distinction du bien et du mal, quelles passions nous devons rendre nulles, et lesquelles non.

II : 4 (4) Le troisième effet est [14] qu'elle nous fournit la connaissance du bien et du mal, et nous indique toutes les passions qu'il faut annuler. Et parce que nous avons dit précédemment que les passions qui résultent de l'opinion sont sujettes à un grand mal, il vaut la peine alors de regarder un peu comment elles sont passées au crible au moyen de cette deuxième connaissance, pour voir ce qui est bon en elles et ce qui est mauvais.

Et comment cela se fait.

Pour faire cela en toute commodité, en utilisant la même méthode que précédemment, considérons-les de près, afin de pouvoir connaître de cette façon, celles que nous devons choisir et celles que nous devons repousser.

46, 73, 82, 84, 87, 92 et probablement d'autres après le dernier le 97 [Cf. (Mignini, Spinoza 1986) p. 823.

Pour le quatrième effet voir II : 15 Elle nous montre en quoi consistent la vérité et la fausseté.
Mais avant d'en venir là, disons brièvement ce que sont le bien et le mal de l'homme.

Du bien et du mal de l'homme. Ils n'existent pas dans la nature mais dans notre esprit.

II : 4 (5) Nous avons dit précédemment que toutes les choses sont nécessaires et que *dans la nature il n'y a ni bien ni mal.* Ainsi tout ce que nous voulons soutenir de *l'homme* devra être soutenu du *genre,* qui n'est rien d'autre qu'un *étant de raison*.

Donnée une idée d'un homme parfait, l'on pourra voir s'il y a un moyen pour atteindre une telle fin.

Et donc quand nous avons conçu dans notre intellect l'idée d'un *15* homme parfait, elle *16* pourra alors être la cause que nous voyons si existe aussi en nous, en nous examinant nous-mêmes, un moyen pour atteindre une telle perfection.

Suivant une telle idée, l'on pourrait appeler bien tout ce qui nous rapproche d'une telle fin et mal [nous en éloigne] ou lui fait obstacle.

II : 4 (6) *17* Donc, nous appellerons bien tout ce qui nous fait progresser vers une telle perfection et mal au contraire ce qui l'empêche ou encore ne la promeut pas.

Une telle idée doit être seulement un étant de raison et non un étant réel, ni ne doit se confondre avec lui.

II : 4 (7) *17* [41] Je dis pour cela que, si je veux soutenir quelque chose eu égard au bien et au mal, je dois concevoir un homme parfait. Et cela parce que traitant du bien et du mal, par exemple en Adam, je confondrais alors un étant réel avec un étant de raison ; ce qui pour un vrai philosophe doit être *18* soigneusement évité pour des raisons que nous exposerons par la suite à d'autres occasions.

De la démonstration donnée précédemment apparait comment toutes les affections et les mouvements de l'esprit naissent d'un concept.

II : 4 (8) En outre puisque la fin d'Adam, ou de tout autre créature, ne nous est connue qu'à travers les évènements, tout ce que

[41] Manque le repère *18* : le *17* étant marqué deux fois, suivi du *19*.

nous pouvons dire de la fin de l'homme doit se fonder[42*] sur le concept d'un homme parfait existant dans notre intellect, fin que nous pouvons bien connaître puisqu'elle n'est qu'un étant de raison, comme aussi - et cela a déjà été dit – le bien et le mal de cet homme, qui ne sont que des façons de penser.

De tout cela est clair que la quatrième manière, c'est-à-dire la connaissance claire est dans l'esprit la plus parfaite de toutes.

II : 4 (9) Pour revenir progressivement à notre propos, nous avons désormais montré d'abord comment naissent d'un concept, le mouvement, les passions et les actions de l'esprit ; et nous avons séparé ce même concept en quatre manières différentes : *ouï-dire, expérience, conviction et connaissance claire*. Et puisque nous avons vu maintenant les effets de ces quatre manières, de là est évident que la quatrième à savoir la [19] connaissance claire est la plus parfaite de toutes.

C'est aussi la fin ultime que nous devons poursuivre et connaître.

L'opinion en effet nous induit fréquemment en erreur ; la conviction est bonne en tant seulement qu'elle est la voie vers la connaissance claire, en nous exhortant aux choses qui sont vraiment dignes d'amour ; et ainsi la dernière fin que nous cherchons, et la plus noble que nous connaissions, est la *connaissance vraie*.

Elle est distincte aussi selon les objets en mieux et en pire.

II : 4 (10) [20] Mais cette connaissance vraie se différencie aussi selon les objets qui se présentent à elle ; et pour cela, elle est d'autant meilleure que meilleur est l'objet avec lequel elle s'unit.

Elle est suprêmement parfaite si elle a Dieu pour objet.

[21] Le plus parfait donc, est cet homme qui s'unit à Dieu (qui est l'être le plus parfait) et ainsi en jouit.

Ce qu'il y a de bien ou de mal dans l'émerveillement : il est une imperfection.

II : 4 (11) Pour établir ce qu'il y a de bien et de mal dans les affections (ou passions), considérons-les singulièrement, comme

---

42 (8) * *Car l'on ne peut traiter de l'idée parfaite d'aucune créature particulière, parce que la perfection de cette idée, - savoir si elle est véritablement parfaite ou non – ne peut se déduire que d'une idée universelle parfaite ou étant de raison.*

il a été dit. [22] Et en premier de *l'émerveillement*. Celui-ci qui nait ou de l'ignorance, ou d'un préjugé, est une imperfection de l'homme qui éprouve un tel trouble ; je dis une imperfection parce que, par lui-même, l'émerveillement ne conclut à aucun mal.

Chap. V. De l'amour.

Ce que sont le bien et le mal en l'amour. Celui-ci consiste en une union avec la chose aimée et se distingue selon la qualité de l'objet.

II : 5 (1) L'amour qui consiste uniquement dans le jouir d'une chose et dans l'être uni à elle, nous le distinguerons selon les qualités de l'objet dont l'homme cherche à jouir et avec lequel il cherche à s'unir.

Certains de ces objets sont périssables par leur nature ; d'autres par leur cause seule ; mais un troisième est éternel et impérissables par sa seule propre force.

II : 5 (2) [24] Certains objets sont périssables[43] par leur nature ; [25] d'autres au contraire en vertu de leur cause, ne sont pas périssables ; mais un troisième par sa seule force et puissance, est impérissable.

Quels sont les objets périssables par leur nature.

Périssables, le sont toutes les choses particulières qui n'ont pas existé depuis toujours, autrement dit qui ont eu un commencement.

Quels sont ceux qui sont impérissables par leur seule cause, voyez I : 9 et suivant.

Les autres sont toutes ces façons que nous avons dit être la cause des façons d'être particulières.

Quel est le troisième.

Mais le troisième est Dieu ou – ce que nous assumons comme une seule et même chose – *la vérité*.

D'où naît l'amour, c'est-à-dire de la connaissance. D'autant plus excellente est la chose connue, d'autant plus excellent est, et doit être, l'amour.

[43] F. Mignini traduit *instables* (*instabili*), nous traduisons *périssables*, comme Appuhn.

II : 5 (3) Donc l'amour naît du concept et de la connaissance que nous avons d'une chose, et selon que la chose se montre plus grande et excellente, l'amour aussi est toujours plus grand en nous.

L'amour peut passer de deux façons : ou par la connaissance d'une chose meilleure, ou par le mauvais et le mal qu'elle comporte. Cet amour constitue une seule et même chose avec les passions qui naissent de l'expérience. Voyez II : 25.

II : 5 (4) Nous pouvons nous disjoindre de l'amour de deux façons : ou à travers la connaissance d'une chose meilleure, ou à travers l'expérience que la chose aimée – qui auparavant était retenue grande et magnifique – traine avec elle beaucoup de mauvais, et beaucoup de mal.

Nous ne cherchons jamais à nous libérer de l'amour, comme des autres passions, pour deux raisons : 1°) parce que c'est impossible 2°) parce que c'est nécessaire.

II : 5 (5) Mais avec l'amour il advient que jamais nous ne cherchons à nous en libérer (comme de l'émerveillement et des autres passions) ; pour ces deux raisons : 1°) parce que c'est impossible ; 2°) parce qu'il est nécessaire que nous n'en soyons pas libérés.

Impossible : parce qu'il ne dépend pas de nous, mais du bien qui est vu dans la chose.

C'est *impossible* parce qu'il ne dépend pas de nous mais uniquement du bien et de l'utilité que nous notons dans l'objet[44*] qu'il eut été nécessaire ne pas avoir pas connu avant, pour ne pas vouloir l'aimer. Mais cela n'est pas de notre liberté ou ne dépend pas de nous. Si nous ne connaissions rien, nous ne serions rien aussi.

Nécessaire parce que nous ne pourrions exister sans être unis à quelque chose.

Donc il est *nécessaire* de ne pas en être libérés, parce qu'étant donnée la faiblesse de notre nature nous ne pourrions pas exister sans jouir de quelque chose à quoi être unis et par quoi être renforcés.

Lequel de ces trois objets devons-nous choisir ?

---

[44] [*] *Nous n'aurions pas dû le connaître, ainsi nous ne l'aimerions pas. Mais cette connaissance ne dépend pas de notre liberté.*

II : 5 (6) Lequel, alors, de ces trois genres d'objets devons-nous choisir ou refuser ?

Nous ne devons pas chercher à nous unir avec ceux qui sont périssables par leur nature, parce que nous n'obtenons par eux aucun renforcement de notre nature, ce qui au contraire en constitue le but.

[27] Pour ce qui regarde les *choses périssables* (puisque, comme il a été dit, pour exister nous devons nécessairement, de par notre faiblesse, aimer une certaine chose et nous unir à elle), il est sûr que l'amour et [28] l'union avec ces genres d'objet ne fortifient pas notre nature, puisqu'eux-mêmes sont faibles ; et un boiteux ne peut pas en soutenir un autre.

Non seulement ils nous sont inutiles, mais nuisibles aussi.

Bien plus, non seulement ils ne nous aident pas, mais ils nous sont [29] même nuisibles. Nous avons dit en effet, que *l'amour est l'union avec l'objet que notre intellect juge être magnifique et bon*, et par là nous entendons une union telle que par cette union l'aimant et l'aimé constituent une même chose, ou forment ensemble un tout. Est donc bien misérable[45*] celui qui est uni à des choses périssables si, celles-ci étant hors de son pouvoir et sujettes à beaucoup d'accidents viennent à subir quelque dommage[46**], il ne peut pas en être indemne.

Si nous sommes aussi misérables en étant unis à ces choses qui ont une certaine essence, combien plus misérables si nous nous lions à l'honneur, la richesse et le plaisir, qui en réalité n'ont pas d'essence !

C'est pourquoi nous concluons : si sont aussi misérables ceux qui aiment les choses périssables qui encore ont une certaine essence, que ne le seront alors ceux qui aiment les honneurs, les richesses et les plaisirs, qui en réalité n'ont pas d'essence ?

Ce que la raison nous indique sur cet argument doit être suffisant.

II : 5 (7) Que cela suffise pour démontrer comment [30] *la raison* nous indique de nous séparer des choses périssables. Car ce que

---

45 (6) * *Les choses qui sont continuellement sujettes à de nombreux accidents nous rendent misérables à cause d'eux.*

46 (6) ** *Parce que si nous ne sommes pas unis à ces choses, nécessairement nous n'en pâtissons pas.*

nous venons de dire fait voir clairement le venin et le mal, contenus et cachés dans l'amour pour ces choses.

En particulier si nous observons de quel bien nous nous privons à cause de l'union avec ces choses.

Mais nous le voyons de manière incomparablement plus claire si nous considérons de quel bien magnifique et excellent nous sommes, par leur jouissance, privés.

II : 5 (8) Nous venons de dire que les choses périssables sont *hors de notre pouvoir*. Pour que nous nous comprenions bien, nous ne voulons pas dire que nous sommes une cause libre ne dépendant d'aucune autre.

Ce que nous entendons par choses qui ne sont pas en notre pouvoir ou ne dépendent pas de nous, Cf. 2 : V, 5.

Quand nous disons que certaines choses sont *en notre pouvoir,* d'autres *en dehors de lui*, nous entendons par *les choses qui sont en notre pouvoir* celles que nous produisons suivant l'ordre de la nature, ou ensemble avec la nature dont nous sommes une partie ; par *les choses qui ne sont pas en notre pouvoir*, celles qui *étant hors de nous, ne sont sujettes à aucune modification de notre part*, parce qu'elles sont absolument étrangères à notre essence active telle elle est constituée par la nature.

Ainsi nous ne devons pas nous unir non plus aux objets qui sont impérissables en vertu de leur cause. Ce sont les objets que nous avons indiqué en deuxième.

II : 5 (9) En continuant nous en venons à la deuxième espèce d'objets qui, bien qu'éternels et impérissables, ne sont pas tels par leur propre force. *31* Si donc nous commençons à les examiner un peu, nous nous apercevrons aussitôt que ce sont seulement des façons d'être[47*] qui dépendent immédiatement de Dieu. Et puisque telle est leur nature, nous ne pouvons pas les comprendre si nous n'avons pas en même temps un concept de Dieu, dans lequel doit nécessairement reposer, parce que Dieu est très parfait, notre amour.

Car connaissant Dieu nous ne pouvons pas faire moins que de l'aimer.

---

47 (9) * *Ce sont en effet des façons d'être qui dépendent immédiatement de Dieu ; nous ne pouvons pas nous unir à ces objets parce que sans Dieu nous ne pouvons pas les connaître et connaissant Dieu nous ne pourrons pas les aimer.*

Pour le dire d'un mot : si nous utilisons bien notre intellect, nous ne pouvons pas faire moins qu'aimer Dieu.

1. Parce que Dieu seul possède l'être, alors que toutes les autres choses ne sont que des façons d'être. Maintenant, d'autant plus l'être excelle au-dessus des façons d'être, d'autant plus il doit nécessairement être aimé par celui qui le connait. Je dis au-dessus des façons d'être parce que nous, lorsque nous connaissons une chose meilleure, nous aimons toujours la meilleure chose ; comme démontré 2 : V (3).

II : 5 (10) Les raisons en sont claires : en premier lieu parce que nous trouvons que Dieu seul possède l'être, et que toutes les autres choses ne sont pas des êtres mais des manières d'être. Et comme les manières d'être ne peuvent pas être comprises droitement sans l'être dont elles dépendent de manière immédiate, il suit de toute évidence que si nous connaissons Dieu, le seul qui possède en lui toutes les perfections, nécessairement nous devons l'aimer. Nous avons en effet montré précédemment que si, aimant quelque chose, nous venons à connaître une réalité meilleure que celle que nous aimons, toujours immédiatement nous nous tournons vers elle et délaissons la première.

2. pourquoi nous devons connaître les choses en leur cause.

II : 5 (11) En deuxième lieu, si dans la connaissance des choses nous utilisons bien notre intellect, nous devons les connaître en leurs causes.

Et ainsi dans la connaissance, Dieu est nécessairement avant toutes les autres choses parce que ces dernières ne peuvent être connues sans lui.

Maintenant, parce que Dieu est la cause première de toutes les autres choses, sa connaissance par nature précède leur connaissance, celle-ci devant suivre la connaissance de la première cause.

L'amour résulte toujours de la connaissance que la chose est excellente. Maintenant qui est plus excellent que Dieu ? Donc...

Et parce que le vrai amour naît toujours de reconnaître que la chose est magnifique et bonne, quoi d'autre peut suivre sinon qu'il ne pourra s'épancher sur personne plus puissamment que sur le Seigneur [32] notre Dieu ? Car lui seul est excellent et le bien parfait.

Ce qui reste à dire sur l'amour, nous le dirons en 2 : XIV, 4 ; et nous allons ainsi continuer et montrer ce que le troisième effet de la conviction nous indique de bien et de mal dans la haine.

II : 5 (12) Ainsi nous voyons comment nous rendons fort l'amour, et aussi comment il doit reposer seulement en Dieu. Ce que nous avons encore à dire sur l'amour, nous chercherons à le dire quand nous traiterons de la dernière espèce de connaissance.

Nous allons maintenant examiner à la suite ici, comme nous avons promis précédemment, quelles passions nous devons accepter, lesquelles repousser.

Chap. VI. De la haine.

La haine est une inclination à éloigner de nous ce qui nous a causé du mal.

II : 6 (1) La haine est une inclination à repousser loin de nous quelque chose qui nous a causé du mal.

Considérons maintenant les deux manières dont nous accomplissons nos actions, à savoir *avec ou sans passion*.

Nous pouvons agir avec ou sans passion ; avec ,comme fait généralement un supérieur avec son subordonné ; sans, comme l'on dit de Socrate.

Avec passion, comme l'on voit habituellement chez les patrons envers leurs serviteurs qui ont mal fait quelque chose, cela habituellement n'arrive pas sans colère. *Sans passion* comme l'on dit de *Socrate* qui, contraint de punir son esclave pour le corriger, ne le faisait pas tant qu'il sentait, en son âme, être troublé à son encontre.

Puisque nous pouvons agir sans passions, que vaudra-t-il mieux, fuir avec haine les choses qui produisent notre malheur ou les supporter sans trouble de l'âme ?

II : 6 (2) Puisque donc nous voyons que nos actions sont accomplies avec ou sans passion, [34] nous pensons qu'il est clair que ces choses qui nous font, ou nous ont fait obstacle peuvent être éliminées, et si c'est nécessaire sans trouble pour nous.

Pour cela que vaut-il mieux : fuir les choses avec aversion et haine ou les supporter avec la force de la raison, sans trouble de l'âme (vu que nous retenons que cela peut advenir) ?

Si nous faisons quelque chose sans passion, aucun mal ne peut en provenir. Maintenant entre bien et mal ne se trouve pas de tiers donc agir avec passion est mal, et sans, bien.

Avant tout il est certain que si nous accomplissons sans passion les choses que nous devons accomplir, par-là ne peut advenir aucun mal. Et puisqu'entre bien et mal ne se trouve pas d'intermédiaire alors nous voyons que, si agir avec passion est mal, agir [34] sans passion doit être bien.

Si la haine provient de l'opinion elle ne peut avoir lieu en nous.

II : 6 (3) Mais voyons un peu si se tient dans la fuite avec haine et aversion, quelque mal. Pour ce qui regarde la haine qui naît de l'opinion, il est certain qu'elle ne doit pas avoir lieu en nous, parce que nous savons qu'une seule et même chose nous est tantôt utile tantôt nuisible, comme il advient avec les herbes médicinales. Donc l'on cherche finalement à savoir si la haine naît en nous de l'opinion seule et non aussi du vrai raisonnement.

Mais il faut examiner si elle ne provient pas aussi du vrai raisonnement. Pour cela il sera nécessaire de bien expliquer la haine et de la distinguer soigneusement de l'aversion.

Mais pour examiner une telle question comme il convient, il nous semble opportun d'expliquer clairement ce qu'est la haine et de la distinguer soigneusement de l'aversion.

La haine est un trouble de l'âme contre celui qui, le voulant et le sachant, a offensé. Et l'aversion est le trouble en nous contre une chose qui nous a nui par sa nature, ou selon notre opinion ou véritablement.

II : 6 (4) Donc je dis que la haine est un trouble de l'âme contre quelqu'un qui nous a nui avec volonté et conscience. Et l'aversion est ce trouble qui naît en nous à l'encontre d'une chose, à cause du désagrément ou de la souffrance que nous savons, ou imaginons, résulter de la nature même de cette chose. Je dis *de la nature* parce que si nous ne pensons pas ainsi, nous n'avons pas d'aversion contre elle, bien qu'ayant subi un trouble ou une souffrance de sa part, du moment que nous pouvons en attendre au contraire quelque utilité. Comme celui qui a été blessé par une pierre ou un couteau, n'éprouve aucune aversion envers ces objets pour cela.

Quels sont les effets de ces deux passions. De la haine suit la tristesse, et quand elle est grande la colère.

II : 6 (5) Ayant observé cela, voyons brièvement les effets de chacun. De la haine naît la tristesse, [36] et quand la haine est grande elle produit la colère qui non seulement tend, comme la haine, à séparer de la chose haïe, mais aussi, si c'est possible, à la détruire.

L'envie aussi.

De cette grande haine naît aussi l'envie.

Mais de l'aversion une certaine tristesse, parce qu'avec elle nous nous privons de la perfection qui est nécessairement dans la chose.

De l'aversion [37] au contraire naît une certaine tristesse parce que nous cherchons à nous priver de quelque chose qui, étant réel, doit toujours aussi avoir son essence et sa perfection.

De cela donc suit que, utilisant bien notre raison, nous ne pouvons pas avoir de la haine ou de l'aversion contre une chose, qui donc ne peut pas dériver d'un vrai raisonnement. Pas plus contre un homme, et pour cette telle raison.

II : 6 (6) De ce qui a été dit nous pouvons comprendre facilement qu'en utilisant bien notre raison, nous ne pouvons éprouver de la haine ou de l'aversion vers aucune chose parce que nous nous privons, en agissant de la sorte, de la perfection qui est en chaque chose. Et ainsi aussi nous voyons au moyen de la raison que nous ne pouvons jamais éprouver de la haine contre quiconque puisque tout ce qui se trouve dans la nature, si nous voulons quelque chose d'elle, nous devons toujours le transformer en mieux, ou pour nous, ou pour la chose elle-même.

Devoir envers notre prochain.

II : 6 (7) Et puisqu'un homme parfait est la chose la meilleure que nous connaissions, ayant présent cette chose sous nos yeux, de très loin le meilleur pour nous et pour chaque homme particulier est de toujours chercher à élever les hommes vers cet état parfait. Car alors seulement nous pouvons cueillir, nous d'eux, et eux de nous, le meilleur des fruits.

La bonne conscience ne nous abuse jamais.

Le moyen pour atteindre cette fin est de considérer continûment les hommes de la façon que notre bonne conscience nous enseigne et nous conseille, parce qu'elle ne nous pousse jamais vers notre ruine mais toujours vers notre salut.

La haine a en elle autant d'imperfections que l'amour a de perfections, et pourquoi.

II : 6 (8) Pour conclure disons que la haine et l'aversion ont en elles autant d'imperfections que l'amour a de perfections. Car l'amour produit toujours amélioration, renforcement et accroissement, ce qui est la perfection ; la haine au contraire vise toujours à séparer, à affaiblir et à anéantir, et cela est l'imperfection même.

Chap. VII. Joie et tristesse.

Du désir et de la joie ; ce que nous montrera le troisième effet de la conviction.

II : 7 (1) Après avoir montré que la haine et l'émerveillement sont tels que nous pouvons affirmer librement ne jamais pouvoir les trouver chez ceux qui utilisent leur intellect comme il convient, nous allons poursuivre de la même manière et parler des autres passions.

Constituent une espèce déterminée de joie : 1. L'espoir, uni cependant à une certaine tristesse 2. La sécurité 3. Le rire 4. L'honneur.

Pour commencer : les premières seront *le désir* et *la joie*.

Parce que ces passions naissent ensemble avec l'amour d'une seule et même cause voir à ce sujet II : 3 (4) et II : 5 (3).

Puisqu'ils naissent des mêmes causes dont procède l'amour, nous disons seulement que nous devons juste nous rappeler ce que nous avons affirmé précédemment ; c'est pourquoi nous les laissons de côté.

De la tristesse. Elle ne naît que de l'opinion et il est nécessaire d'en être libérés parce qu'elle nous est empêchement. Constituent une espèce déterminée de tristesse 1. Le désespoir 2. Le repentir et le remords 3. La honte 4. Le regret.

II : 7 (2) À celles-ci nous ajouterons la tristesse, dont nous osons dire qu'elle naît exclusivement de l'opinion et de l'illusion qui en résulte ; elle naît en effet de la perte d'un certain bien. Nous avons déjà affirmé que tout ce que nous faisons doit servir au progrès et à l'amélioration ; mais il est certain que tant que nous sommes tristes, nous nous rendons incapables de le faire ; pour cela il est nécessaire que nous nous libérions de la tristesse. Ce

que nous pouvons faire en pensant aux moyens de retrouver, si c'est en notre pouvoir, ce que nous avons perdu ; autrement nous devons néanmoins nous libérer d'elle pour ne pas tomber dans toutes les misères qu'elle traine avec elle.

Est folie de vouloir restaurer un bien perdu en fomentant un mal.

Et ces deux choses dans la joie ; car est folie de vouloir restaurer et améliorer un bien perdu en désirant et en fomentant nous-mêmes un mal.

Il peut aussi bien accomplir son devoir, c'est-à-dire connaître Dieu avant toute chose.

II : 7 (3) Enfin celui qui utilise bien son intellect doit nécessairement avant tout connaître Dieu. Or, comme nous avons démontré, Dieu est le bien suprême, et tout le bien ; donc suit incontestablement que celui qui utilise bien son propre intellect ne peut jamais tomber en quelque tristesse. Comment le pourrait-il en effet ? Il repose en ce bien qui est tout le bien et en lequel consistent la joie totale et la satisfaction de la plénitude. La tristesse naît donc de l'opinion ou de l'ignorance, comme il a été dit.

Chap. VIII. Estime et mépris.

Quelle distinction accomplit le troisième effet de la conviction entre ces six passions, à savoir :

II : 8 (1) En continuant nous allons parler de l'estime et du mépris, de la noblesse et de l'humilité, de l'orgueil et de l'humilité blâmable ; pour distinguer le bien et le mal en elles, nous les examinerons l'une après l'autre.

1. Estime et mépris.

II : 8 (2) *L'estime* et le *mépris* ne se donnent qu'en relation à quelque chose de grand ou de petit, comme quand nous reconnaissons quelque chose de grand ou de petit en nous ou hors de nous.

2. Noblesse.

II : 8 (3) La *noblesse* n'a aucune relation hors de nous, mais s'attribue seulement à quelqu'un qui reconnait sa propre perfection à sa juste valeur, sans passion, et indépendamment de l'estime de soi-même.

3. Humilité.

II : 8 (4) *L'humilité* est donnée quand quelqu'un reconnait sa propre imperfection, indépendamment du mépris de soi-même ; elle a nulle relation en dehors de l'homme humble.

4. L'orgueil.

II : 8 (5) *L'orgueil* se donne quand quelqu'un s'approprie une perfection qui ne se trouve pas en lui.

Humilité blâmable.

II : 8 (6) *L'humilité blâmable* est donnée quand quelqu'un s'attribue une imperfection qui ne lui appartient pas. Je ne parle pas des hypocrites qui s'humilient sans y croire pour berner les autres mais de ceux qui croient que sont proprement telles les imperfections qu'ils s'attribuent.

II : 8 (7) De telles observations, apparait donc suffisamment ce que chacune de ces passions a en soi de bien et de mal. Quant à ce qui regarde la *noblesse* et *l'humilité*, elles font connaître par elles-mêmes leur excellence.

C'est-à-dire une connaissance de la perfection et de l'imperfection

Car nous disons que celui qui les possède, connait à leur juste valeur ses propres perfection et imperfection. Et une telle connaissance est le meilleur moyen pour atteindre notre perfection comme nous l'enseigne la raison.

En effet connaissant droitement notre pouvoir et notre perfection nous voyons ce que nous devons faire pour l'atteindre.

Vice versa, connaissant notre imperfection et notre impuissance nous voyons ce que nous devons éviter.

Ce qu'il y a dans l'orgueil et dans l'humilité blâmable.

II : 8 (8) Pour ce qui regarde *l'orgueil* et *l'humilité blâmable* leur définition porte aussi à reconnaître qu'elles naissent de certaines opinions. Car nous disons que la première se rapporte à celui qui s'attribue à lui-même quelque perfection qui pourtant ne lui appartient pas.

Ce qu'est l'humilité blâmable.

Et l'humilité blâmable est l'exact contraire.

La noblesse et la vraie humilité sont bonnes et salutaires ; mais l'orgueil et l'humilité blâmable mauvaises et pernicieuses.

II : 8 (9) De ce qui a été dit il apparait donc qu'autant la noblesse et la vraie humilité sont bonnes et salutaires, autant au contraire l'orgueil et l'humilité blâmable sont mauvaises et pernicieuses. Car les premières non seulement placent celui qui les possède en l'état le meilleur, mais sont aussi la bonne échelle par laquelle nous nous élevons à notre bien suprême. Les secondes au contraire non seulement nous empêchent de parvenir à notre perfection mais nous mènent à notre propre ruine complète. L'humilité blâmable est celle qui empêche de faire ce que, pour devenir parfaits, nous devrions faire autrement ; comme nous voyons chez les sceptiques, qui, niant que l'homme puisse atteindre quelque vérité se privent par cette négation de la vérité.

L'orgueil est ce qui fait entreprendre des choses qui conduisent directement à notre ruine ; comme on le voit chez ceux qui ont cru, ou croient, être dans le meilleur rapport avec Dieu et ne craignant pour cela aucun péril, sûrs de tout, défient le feu et les flots, et périssent ainsi misérablement.

Ce qu'il y a dans l'estime et le mépris. Voyez II : 8 (2).

II : 8 (10) Eu égard à l'estime et au mépris, il n'y a rien d'autre à dire sinon se souvenir de ce que nous avons dit ci-dessus de l'amour.

Chap. IX. Espoir et crainte etc.

Ce que nous montre la conviction sur ces dix suivantes. Celles-ci naissent des concepts que nous avons sur certaine une chose.

II : 9 (1) Nous allons commencer à parler maintenant de *l'espoir* et de la *crainte*, de la *sécurité*, du *désespoir* et de *l'hésitation*, du *courage*, de *l'audace* et de *l'émulation*, de la *pusillanimité* et de la *peur*. Suivant notre méthode nous traiterons l'une après l'autre et montrerons lesquelles peuvent être nuisibles lesquelles utiles.

Nous pourrons faire tout cela facilement si nous réfléchissons bien, aux concepts que nous pouvons avoir eu égard à une chose dont nous nous attendons qu'elle soit bonne ou mauvaise.

Quels sont ces concepts eu égard à la chose.

II : 9 (2) Les concepts que nous avons eu égard à la chose même, sont : ou que nous considérons la chose comme contingente – c'est-à-dire qu'elle peut advenir ou ne pas advenir –, ou qu'elle doit nécessairement advenir. Cela eu égard à la chose même.

Ce qu'ils sont eu égard à celui qui les conçoit.

Eu égard à celui qui a conçu la chose : qu'il doit faire quelque chose ou pour faciliter la chose ou pour empêcher qu'elle n'arrive.

Comment toutes ces passions naissent des concepts.

II : 9 (3) De tels concepts, découlent toutes les passions ; ainsi :

1. Comment naît l'espoir.

Si nous concevons qu'une chose qui va arriver est bonne et telle qu'elle pourra se vérifier, alors l'esprit en reçoit un état que nous appelons *espoir* ;

Ce qu'est l'espoir.

lequel n'est rien d'autre qu'une espèce déterminée de joie, unie toutefois à une certaine tristesse.

2. Comment la crainte.

Et si de nouveau nous jugeons que la chose qui peut survenir est mauvaise, de là naît dans notre esprit l'état que nous appelons *crainte*.

3. Comment la sécurité, et ce qu'elle est.

Mais si nous concevons la chose comme bonne et de plus qu'elle arrivera nécessairement, de là naît dans l'esprit cette tranquillité que nous appelons *sécurité*. Laquelle est une espèce déterminée de la joie, non unie, comme dans l'espoir, à de la tristesse.

4. Comment est donné le désespoir et ce qu'il est.

Mais si nous retenons que la chose est mauvaise et arrivera nécessairement, alors de là naît dans l'esprit le *désespoir*, lequel n'est rien d'autre qu'une espèce déterminée de la tristesse.

II : 9 (4) Ayant parlé jusqu'ici des passions contenues dans ce chapitre, en ayant donné leur définition de façon affirmative et ayant dit ce qu'est chacune d'entre elles, nous pouvons aussi, inversement, les définir de façon négative de la sorte : nous

espérons que le mal n'arrive pas ; nous craignons que le bien ne vienne pas ; nous sommes sûrs que le mal ne viendra pas ; nous désespérons de ce que le bien ne viendra pas.

Jusqu'ici des passions qui découlent de concepts qui regardent la chose elle-même.

II : 9 (5) Cela étant dit des passions en tant qu'elles naissent de concepts qui regardent la chose, nous devons maintenant parler de celles qui naissent de concepts qui regardent celui qui conçoit.

Suit maintenant celles qui naissent de concepts relatifs à celui qui conçoit la chose.

1. Comme l'hésitation.

Si nous devons faire quelque chose pour produire une chose quelconque et ne prenons aucune résolution, l'esprit assume une disposition que nous appelons *hésitation* ;

2. Comme le courage.

mais s'il se résout fermement à l'accomplissement de la chose et que celle-ci est réalisable alors cela s'appelle le *courage* ;

3. Comme l'intrépidité.

et si la chose est difficile à produire cela s'appelle *intrépidité* ou *audace*.

4. Comme l'émulation

Mais si quelqu'un décide de faire quelque chose parce qu'un autre l'a bien réussie, cela s'appelle *émulation*.

5. Comme la pusillanimité la peur et la jalousie.

Si quelqu'un sait quelle décision il doit prendre pour promouvoir une chose bonne et éviter une mauvaise et néanmoins ne le fait pas, cela s'appelle *pusillanimité* ; et quand elle est très grande, cela s'appelle *peur*. Enfin la *jalousie* est une anxiété que l'on éprouve afin de pouvoir jouir et conserver seul, quelque chose que l'on possède actuellement.

Lesquelles parmi elles sont bonnes et lesquelles mauvaises, qui découlent d'une mauvaise opinion.

II : 9 (6) Parce que nous savons maintenant d'où naissent ces passions il va être très facile de montrer lesquelles d'entre elles sont bonnes et lesquelles mauvaises. Pour ce qui concerne

l'espoir, la crainte, la sécurité, le désespoir et la jalousie, il est certain qu'elles naissent d'une mauvaise opinion.

En effet comme nous avons montré précédemment toutes les choses ont leurs causes nécessaires et doivent nécessairement advenir comme elles adviennent.

D'où naissent la sécurité et le désespoir.

Et bien que la [37] sécurité et le désespoir semblent avoir lieu en cet inviolable ordre et série des causes (parce que là tout y est inviolable et inaltérable), si l'on considère leur vérité, la chose en va bien autrement.

Car sécurité et désespoir ne se trouvent jamais sans avoir été précédés d'espoir et de crainte, parce que c'est d'eux qu'ils reçoivent leur être. Par exemple, si quelqu'un considère bon ce à quoi il doit encore s'attendre alors s'ensuit dans son esprit l'état que nous appelons espoir ; et si ce qu'il retient bon est sûr, l'esprit atteint alors cette tranquillité que nous appelons sécurité. Ce que nous disons maintenant de la sécurité doit se dire aussi du désespoir.

Les mêmes ne peuvent pas avoir lieu chez un homme parfait, et pourquoi.

Toutefois ces passions ne peuvent non plus, par ce que nous avons dit de l'amour, avoir lieu chez un homme parfait, parce qu'elles présupposent des choses auxquelles nous, du fait de la nature périssable à laquelle elles sont soumises (comme on l'a noté dans la description de l'amour), nous ne devons pas adhérer, mais aussi pour lesquelles nous ne devons pas avoir d'aversion (comme il a été montré dans la description de la haine).

Néanmoins l'homme qui se tient au milieu de telles passions est pour toujours soumis à une telle dépendance et à une telle aversion.

Imperfection de l'hésitation, de la pusillanimité et de la peur.

II, 9 (7) [38] Pour ce qui regarde l'hésitation, la pusillanimité et la peur, elles montrent leur propre imperfection au moyen de leur nature même ; tout ce qu'elles accomplissent pour notre utilité ne provient pas d'une action de leur nature, si ce n'est de façon négative. Par exemple quelqu'un espère une chose qu'il retient bonne – laquelle au contraire ne l'est pas – et toutefois par son hésitation et sa pusillanimité lui manque le courage nécessaire pour la produire : ainsi arrive que de ce mal – qu'il croyait bon – il est libéré de façon négative ou par hasard.

Les mêmes ne peuvent avoir lieu chez un homme parfait.

Ces passions donc ne peuvent absolument pas avoir lieu chez l'homme conduit par la vraie raison.

Sur les celles qui restent voyez II : 5 et II : 6.

II : 9 (8) Enfin eu égard au courage, à l'intrépidité et à l'émulation, il n'y a rien d'autre à dire que nous n'ayons déjà dit de l'amour et de la haine.

Chap. X. Remords et repentir.

Ce que nous dit la conviction du remords et du repentir ; et d'où ils naissent.

II : 10 (1) Nous allons parler maintenant du remords et du repentir, mais brièvement. Ces deux ne se trouvent jamais qu'accompagnés de surprise. Le *remords* naît en effet seulement de ce que nous faisons quelque chose dont nous doutons si c'est bon ou mauvais ; et le *repentir* d'avoir fait quelque chose de mauvais.

Il semble qu'ils puissent offrir à l'homme quelque avantage.

II : 10 (2) Parce que de nombreux hommes qui utilisent bien leur intellect, s'égarent par moment (quand leur manque l'habitude requise pour toujours bien utiliser l'intellect), l'on pourrait peut-être penser que leurs propres remords et repentir les remettent sur le droit chemin, et en conclure, comme tout le monde fait, que ce sont des passions bonnes.

Mais étant bien observés, ils sont nuisibles et mauvais ; pourquoi.

Mais si nous voulons considérer droitement nous trouverons non seulement qu'elles ne sont pas bonnes, [39] mais nuisibles au contraire et pour cette raison, mauvaises. Il est clair en effet que nous sommes toujours plus reconduits sur le droit chemin par la raison et par l'amour de la vérité que par le remords et le repentir.

Ils sont une certaine espèce de tristesse.

Puisque donc ils sont une espèce de la tristesse – que nous avons précédemment indiquée être nuisible et que nous devons pour cela nous efforcer d'éloigner de nous comme mauvaise – ils sont nuisibles et mauvais, et nous devons les éviter et les fuir.

Chap. XI. Dérision et raillerie.

Dérision et raillerie. Ce sur quoi la conviction les dit être posées, à savoir sur une fausse opinion ; ce qu'elles sont et d'où elles découlent.

II : 11 (1) La dérision et la raillerie se fondent sur une fausse opinion et font reconnaître une imperfection chez le dériseur et le railleur. Elles se fondent sur une fausse opinion parce qu'on suppose que celui qui est raillé est la cause première de ses œuvres et que celles-ci ne dépendent pas nécessairement de Dieu (comme dépendent les autres choses de la nature).

Parce qu'elles font reconnaître une imperfection chez celui qui raille.

Chez le railleur, elles font reconnaître une imperfection parce que, ou ce qui est raillé est, ou digne de dérision, ou ne l'est pas. S'il ne l'est pas, elles montrent une nature mauvaise qui raille ce qui ne doit pas être raillé. S'il l'est, elles font reconnaître chez ceux qui raillent une imperfection qu'ils sont tenus d'améliorer, non avec la dérision mais plutôt avec de bons raisonnements.

Du rire : qu'elle relation il a, et quoi il est

II : 11 (2) Le rire n'a aucune relation à l'autre mais seulement à l'homme qui note un certain bien en lui-même ;

Il est une espèce déterminée de la joie. Voyez II : 8.

et puisqu'il est une espèce de la joie, il n'y a rien à dire d'autre sur lui qui n'ait déjà été dit de la joie.

Mais non du rire causé par le mouvement des souffles vitaux.

Je parle de ce rire causé par une certaine idée qui le provoque et non de celui causé par le mouvement des souffles vitaux[48] : parler

[48] Il s'agit des emblématiques *esprits animaux* que l'on trouve chez Descartes, traduisant le latin *spiritus animales* autrement dit où *spiritus* est traduit par le même mot que le mot *mens*, ce qui est regrettable à nos yeux. Pour cela nous préférons traduire selon le sens premier de *spiritus* à savoir le *souffle* avec en corollaire l'avantage d'un terme corporel, alors qu'*esprit* est un terme spirituel de l'attribut pensée. (l'on peut en même temps penser aux influx nerveux où la dépolarisation neuronale se propage à la vitesse du vent !). Nous savons que la traduction par *esprits* a été validé par Descartes, mais on ne peut exclure que la perception du mot *esprit* au XVII° siècle où le latin avait encore une certaine vitalité, n'ait été plus proche du mot souffle, que notre perception actuelle ; il suffit de prononcer *spiritus* et l'on est dans l'onomatopée, le souffle, le vent ! que l'on ne perçoit pas en prononçant le mot esprit. En italien *gli spiriti animali,* passe beaucoup mieux aux oreilles et au sens, que *les esprits animaux* en français. Il faut ici rappeler le très long développement que fait Spinoza dans le premier chapitre du Traité

de ce dernier à cet endroit, puisqu'il n'a aucun rapport ni avec le bien ni avec le mal, est hors de notre propos.

Sur jalousie, colère, susceptibilité, voyez II : 6.

De la jalousie, de la colère, de la susceptibilité l'on dira seulement ici de garder à l'esprit ce que nous avons déjà dit de la haine.

Chap. XII. Honneur, honte et impudence.

Ce que nous indique la conviction en celles-ci et ce qu'est l'honneur.

II : 12 (1) Maintenant nous parlerons de *l'honneur*, de la *honte* et de *l'impudence*. L'honneur est une espèce déterminée de la joie que chacun remarque en soi quand il voit que sa façon de faire est louée et appréciée par les autres, sans relation avec un certain autre avantage ou profit qu'ils rechercheraient.

Ce qu'est la honte.

La *honte* est une certaine tristesse qui naît chez quelqu'un quand il voit que sa façon de faire est méprisée par les autres, sans relation à aucun dommage ou inconvénient qu'ils rechercheraient.

Ce qu'est l'impudence.

L'impudence n'est rien d'autre qu'un manque, ou bien un refus de la honte, non par le moyen de la raison, mais ou par ignorance de la honte (comme chez les enfants, ou les hommes sauvages) ou bien parce que quelqu'un étant profondément désespéré passe outre à tout, sans y prêter attention.

Les mêmes sont vaines et imparfaites ; pourquoi.

II : 12 (2) Maintenant, connaissant ces passions nous connaissons en même temps la vanité et les imperfections qu'elles portent en elles.

Elles sont nuisibles et doivent être repoussées.

En effet l'honneur et la honte non seulement sont désavantageux par ce que nous avons dit de leur définition, mais aussi nuisibles, et doivent être repoussées (en tant que fondés sur l'amour propre

---

Théologico-politique sur le sens du mot hébreu רוח *ruagh* traduit en latin par *spiritus* (Spinoza 2018).

et l'opinion selon laquelle l'homme est la cause première de son œuvre et mérite pour cela louange et blâme).

Comment nous devons les utiliser.

II : 12 (3) Toutefois je ne veux pas dire qu'il faut vivre parmi les hommes comme l'on vivrait en dehors d'eux, là où il n'y a ni honneur ni honte ; j'affirme au contraire que si nous nous servons de ces passions à l'avantage des hommes et dans le but de les améliorer, non seulement il nous est permis de nous en servir mais nous pouvons aussi le faire en restreignant notre liberté (par ailleurs parfaite et légitime).

Montré par un exemple.

Par exemple, si quelqu'un s'habille avec luxe de façon, par-là, à être respecté, celui-là cherche un honneur qui naît de l'amour de soi, sans respect envers son prochain. Mais si quelqu'un voit déprécier et piétiner sa propre sagesse – avec laquelle il pourrait être utile à son prochain – parce qu'il a un habit simple, celui-là agit sagement s'il se pourvoit en voulant l'aider, d'un habit par lequel il ne choque pas son prochain, se rendant ainsi semblable à lui pour le conquérir.

L'impudence est abominable, rien qu'à la regarder.

II : 12 (4) En outre pour ce qui regarde l'impudence, celle-ci se présente de façon telle que pour en voir la laideur, nous avons seulement besoin de sa définition ; et ce sera suffisant.

Chap. XIII. Faveur, gratitude et ingratitude.

II : 13 (1) Suivent maintenant *la faveur, la gratitude et l'ingratitude*. Pour ce qui regarde les deux premières elles suivent l'inclination de l'esprit à favoriser le prochain et à lui rendre quelque bienfait. Je dis *favoriser* si est fait du bien à celui qui a fait du bien ; *à rendre* si nous-mêmes avons obtenu ou reçu quelque bienfait.

Malgré cela elles ne peuvent pas avoir lieu chez un homme parfait.

II : 13 (2) Je sais parfaitement que la majorité des hommes jugent ces passions bonnes, mais j'ose dire malgré cela qu'elles ne peuvent pas se trouver chez un homme parfait. Car un homme parfait est poussé à aider son prochain par la nécessité seule, sans

autre cause ; et pour cela il se trouve d’autant plus obligé d’aider le plus grand méchant[49], qu’il voit chez lui plus de misère et de besoin.

Ce qu’est l’ingratitude.

II : 13 (3) L’ingratitude est le mépris de la gratitude comme l’impudence est le mépris de la honte, sans aucun égard pour la raison.

De sa cause, on voit qu’elle ne peut avoir lieu chez un homme parfait.

Elle résulte uniquement ou de l’avarice ou d’un amour propre excessif et pour cette raison elle ne peut avoir lieu chez un homme parfait.

Chap. XIV. Du regret. Du bien et du mal dans les passions.

La dernière passion, à l’égard de laquelle le troisième effet de la conviction indique une différence entre bien et mal, est le regret

II : 14 (1) Concernant le traitement des passions, le regret sera la dernière dont nous parlerons et nous en terminerons par elle. Le *regret*

Ce qu’il est et d’où il naît. Il est imparfait et pour quelle raison.

est une espèce déterminée de la tristesse qui naît de la considération d’un bien que nous avons perdu, au point qu’il n’y a aucun espoir de le retrouver. Il se fait connaître par son imperfection de telle manière que nous le désapprouvons du simple fait de le contempler. Nous avons montré précédemment en effet, qu’il est mauvais de s’attacher et de se fixer à des choses qui peuvent facilement, ou parfois, venir à nous manquer, et que, si nous les voulons, nous ne pouvons pas avoir.

Il est une certaine espèce de la tristesse et par là doit être fui, voir II : 6.

[49] *Aldergodlooste*: F. Mignini traduit: *le pire criminel*; C. Appuhn: *les plus abandonnés de Dieu*, M. Francès: *les plus impies*; J. Ganault: *les pires dépravés*; hollandais moderne: *meest goddeloze* (les plus méchants).

Et parce qu'il est une certaine espèce de la tristesse, nous devons, comme nous avons déjà observé en traitant de la tristesse, l'éviter.

La conviction ou la raison nous conduisant donc à la connaissance du bien et du mal, il est certain que nous ne tomberons pas dans ce qui est mal si nous utilisons bien la raison voyez surtout II : 8 (2).

II : 14 (2) Je crois ainsi avoir suffisamment montré et prouvé que seule la *conviction* ou la raison est ce qui nous conduit à la connaissance du bien et du mal. Et quand nous montrerons que la première et principale cause de toutes ces passions est la *connaissance*, alors apparaitra clairement que nous, en utilisant bien notre intellect et la raison, jamais nous ne pourrons tomber en l'une de celles que nous devons repousser.

Au moyen de la raison nous comprenons l'intellect, qui est quelque chose de meilleur que la raison. Voyez II : 21.

Je dis notre *intellect* parce que je ne pense pas que la seule raison soit capable de nous libérer de toutes, comme nous montrerons en son lieu par la suite.

Ce que nous devons observer ici comme très remarquable dans les passions.

II : 14 (3) Eu égard aux passions nous devons observer comme très remarquable que nous voyons et trouvons que toutes celles qui sont bonnes, ont une constitution et une nature telles que sans elles nous ne pourrions ni être, ni subsister, et donc qui nous appartiennent en essence, comme *l'amour*, le *désir* et tout ce qui est inhérent à l'amour.

Mais tout à fait différente est la situation avec celles qui sont mauvaises et que nous devons repousser, parce que non seulement nous pouvons très bien exister sans elles, mais aussi que nous sommes tels nous devons être seulement quand nous nous en sommes libérés.

Ce qu'il est nécessaire de faire pour mieux éclaircir ce qui a été dit ; car c'est le fondement de tout bien et mal.

II : 14 (4) Pour faire plus de clarté sur tout cela il faut souligner que le fondement de tout bien et tout mal, est *l'amour qui concerne un certain objet*. Car, comme nous avons dit précédemment, de ne pas aimer le seul objet digne d'être aimé – *c'est-à-dire* Dieu – mais

les choses qui sont, de par leur propre constitution et nature, périssables, suivent nécessairement (parce que l'objet est soumis à de nombreux accidents et à sa propre destruction) la haine, la tristesse etc., selon le changement de l'objet aimé. *Haine* si quelqu'un soustrait à l'homme la chose aimée ; *honneur* s'il s'appuie sur son amour propre ; *faveur et gratitude* s'il n'aime pas son propre prochain, à cause de Dieu.

De là suit une règle fixe et immuable, et ce qu'il est.

Mais [47] si l'homme au contraire parvient à aimer Dieu, qui est et reste immuable, il lui est impossible de tomber dans ce bourbier de passions. Et pour cette raison nous établissons comme règle fixe et immuable, [48] que Dieu est la première et unique cause de tout notre bien et celui qui nous libère de tout notre mal.

II : 14 (5) [49] Ainsi aussi nous notons que seul l'amour etc., est sans limite : d'autant plus il s'accroît, d'autant plus il devient excellent. Car il concerne un objet infini et pour cette raison il peut toujours s'accroître ; ce qui ne peut avoir lieu en aucune autre chose, mais seulement en celle-là.

Et l'immortalité de l'esprit aussi sera démontrée dans la suite comme du même fondement, au II : 23.

Et cela constituera peut-être dans la suite un argument grâce auquel nous démontrerons pourquoi et comment peut être donnée l'immortalité de l'esprit.

II : 14 (6) Ayant parlé jusqu'ici de ce que nous indique la troisième manière ou effet, de la conviction, nous allons avancer et parler du quatrième et ultime effet que nous n'avons pas encore établi en II : 4.

Chap. XV. Du vrai et du faux.

II : 15 (1) Considérons une peu maintenant ce que ce quatrième et dernier effet de la conviction nous indique autour du *vrai* et du *faux*. Pour ce faire nous allons avant tout établir la définition de la vérité et de la fausseté : la vérité est une affirmation (ou négation) d'une chose qui convient avec la chose même ; la *fausseté* une affirmation (ou négation) d'une chose qui ne convient pas avec la chose même.

De la définition de vérité et fausseté semble suivre que ne se trouve aucune différence entre idée vraie et idée fausse.

II : 15 (2) [50] Mais, s'il en est ainsi, il semblera qu'entre l'idée fausse et la vraie ne se trouve aucune différence ou du moins qu'il n'y a pas une différence réelle mais [51] de raison seulement, parce qu'affirmer ou nier ceci ou cela n'est que manière de penser et ne se distingue que parce que l'une convient avec la chose et l'autre non. Et s'il en était ainsi, l'on pourrait légitimement se demander : [52] quel avantage a l'un avec sa vérité et quel détriment a l'autre avec sa fausseté ? Et [53] comment l'un saura-t-il mieux que l'autre que son concept ou idée convient avec la chose ? Enfin d'où provient que l'un se trompe et l'autre non ?

On répond à une telle apparence.

II : 15 (3) À cela je réponds en premier lieu, que les choses parfaitement claires font reconnaître, soit elles-mêmes, soit la fausseté,

Est folie de demander comment l'on sait que l'on sait.

si bien que serait une grande folie que de demander comment l'on en est conscient. Car, puisqu'est affirmé qu'elles sont les plus claires, donc ne peut exister aucune autre clarté d'où elles pourraient se rendre plus claires ; pour cela suit que la vérité révèle tant elle-même que la fausseté.

La vérité se manifeste elle-même et aussi la fausseté,

En fait la vérité se manifeste au moyen d'elle-même,

mais la fausseté ne manifeste pas la fausseté.

mais la fausseté jamais ne se révèle ni ne se montre par elle-même.

Différence entre quelqu'un dans la vérité et quelqu'un dans la fausseté ; expliquée par un exemple.

Ainsi si quelqu'un possède la *vérité* il ne peut douter de l'avoir, mais quelqu'un qui est immergé dans la *fausseté* ou dans l'erreur peut très bien imaginer être dans la vérité ; comme quelqu'un qui rêve peut très bien imaginer être éveillé, mais quelqu'un qui est éveillé jamais ne peut penser qu'il est en train de rêver.

Et aussi qu'en un certain sens Dieu est la vérité, ou que la vérité est Dieu même.

Avec ce qui a été dit, est aussi expliqué, en un certain sens, ce que nous avons affirmé : que Dieu est la vérité ou que *la vérité est Dieu même*.

Pour quelle raison parmi deux qui ont la vérité l'un est plus conscient que l'autre.

II : 15 (4) Maintenant la cause pour quoi l'un est plus conscient de la vérité que l'autre, est que l'idée de ce qui est affirmé (ou nié) convient entièrement avec la nature de la chose et par conséquent a plus d'essence.

Ce qu'il faut observer pour mieux comprendre cela.

II : 15 (5) Pour mieux comprendre cela, il convient d'observer que le comprendre (bien que le mot résonne autrement) est un simple ou pur pâtir, en tant que notre esprit est modifié pour recevoir d'autres façons de penser qu'il n'avait auparavant. Maintenant, si quelqu'un reçoit une certaine forme ou façon de penser de ce que l'objet entier a agité en lui, il est clair qu'il acquiert une perception complétement différente de la forme ou constitution de l'objet, comparée à un autre qui n'a pas reçu autant de causes et qui pour cette raison est poussé à affirmer ou nier, par une autre action plus faible (percevant en lui l'objet à travers peu d'affections ou en moins grand nombre).

D'où se voit la perfection de qui est dans la vérité, comparée à qui ne l'est pas.

II : 15 (6) De là donc, l'on voit la perfection de quelqu'un qui est dans la vérité comparée à quelqu'un qui n'y est pas. Parce que l'un se modifie facilement et l'autre non, suit que l'un a plus de consistance et d'essence que l'autre. Et puisque les façons de penser qui conviennent ave la chose ont eu plus de causes, elles ont ainsi en elles aussi plus de subsistance et d'essence ;

Il est stable parce qu'il ne peut jamais être affecté autrement par la chose

et convenant entièrement avec la chose, il est impossible qu'elles en soient par moment affectées différemment ou subissent quelque altération, puisque nous avons vu précédemment que l'essence d'une chose est immuable. Tout cela n'a pas lieu dans la fausseté.

Et avec tout ce qui a été dit aura été répondu suffisamment aux questions précédentes.

Chap. XVI. De la volonté.

Ce que nous a enseigné la conviction avec le troisième effet et aussi le quatrième

II : 16 (1) Sachant maintenant ce sont *le bien* et *le mal*, *la vérité* et *la fausseté*, et aussi en quoi consiste le bien d'un homme parfait,

Si nous nous portons librement ou de façon nécessaire à ce qu'elle nous a enseigné. Et ce qui est nécessaire pour examiner cela.

il est temps d'en venir à l'examen de nous-mêmes et de [54] considérer si nous nous portons vers un tel bien par une libre volonté ou par nécessité. Pour cela il faut examiner ce qu'est la *volonté* pour ceux qui l'admettent et en quoi elle se distingue du *désir*.

II : 16 (2) Nous avons dit que le désir est cette inclination qu'a l'esprit envers quelque chose qu'il estime bon ; il s'ensuit qu'avant même que notre désir se dirige extérieurement vers quelque chose, nous avons déjà conclu que cette chose est bonne. Cette affirmation ou, ce qui est généralement assumé être le pouvoir d'affirmer et de nier, est appelé volonté[50*].

II : 16 (3) Donc le point essentiel est celui-ci : savoir si une telle affirmation se fait en nous de façon libre, ou encore nécessaire, c'est-à-dire si nous affirmons ou nions quoi que ce soit d'une chose [55] sans y être contraint par quelque cause extérieure. Mais nous avons déjà démontré que ce qui ne se conçoit pas par soi, ou dont l'existence n'appartient pas à son essence, doit nécessairement exister par une cause extérieure ; et nous avons aussi

50 (2) * La *volonté* prise comme *affirmation* ou *décision*, se distingue de la *conviction* parce qu'elle s'étend aussi à ce qui n'est pas vraiment bon, parce que la persuasion n'est pas telle à faire voir clairement qu'il ne peut en être autrement ; au contraire elle se donne et doit se donner dans la conviction, parce que ne proviennent de celle-ci que de bons désirs. Mais elle se distingue aussi de l'opinion, parce qu'elle pourrait bien être par moment, infaillible et sûre, alors que cela n'arrive pas dans l'opinion qui consiste dans la conjecture et dans la supposition.

C'est pourquoi elle pourrait être appelée conviction, en tant qu'elle pourrait être sûre, et opinion en tant qu'elle est sujette à l'erreur.

démontré qu'une cause qui produit quelque chose, doit produire ce quelque chose nécessairement. Donc doit suivre, que vouloir de façon déterminée ceci ou cela, affirmer ou nier de façon déterminée ceci ou cela d'une chose, cela aussi, dis-je, doit procéder d'une certaine cause[51*] extérieure ;

La cause n'est pas libre ; voyez I : 6 (3).

et la définition que nous avons donné de la cause est qu'elle ne peut pas être libre.

Comment l'on en vient à considérer que la volonté soit quelque chose de réel.

II : 16 (4) Il est possible que cela ne satisfera pas certains, qui sont plus habitués à occuper leur intellect avec des étants de raison qu'avec les choses particulières qui existent véritablement dans la nature ;

Ce qui arrive très souvent avec la volonté.

ce faisant ils considèrent l'étant de raison non comme tel, mais comme un étant réel.

Car l'homme ayant tantôt telle volition tantôt telle autre, forme dans son esprit une façon de faire générale qu'il appelle volonté ; de la même manière que de tel ou tel homme, il forme l'idée d'homme ; et parce qu'il ne distingue pas suffisamment les étants réels des étants de raison, advient qu'il considère les étants de raison comme des choses qui existent vraiment dans la nature et se pose être lui-même telle cause de certaines choses, comme il arrive souvent dans le traitement de l'argument dont nous parlons. Car si l'on demande à quelqu'un « pourquoi l'homme veut ceci ou cela ? » est répondu : [52*] « parce qu'il a une volonté ».

---

[51] (3) * *Il est certain que le vouloir particulier doit avoir une cause extérieure pour exister ; car puisque à son essence n'appartient pas l'existence il est nécessaire qu'il existe au moyen de l'existence de quelque autre chose.*

[52] (4) * *C'est-à-dire : la cause efficiente n'est pas une idée mais la volonté même de l'homme, et l'intellect est une cause sans laquelle la volonté ne peut rien ; c'est pourquoi la* volonté *considérée comme indéterminée et aussi* l'intellect, *ne seraient pas des étants de raison mais des étants réels. Toutefois pour ce qui me concerne, si je les considère attentivement, ils me semblent des universels et je ne peux leur attribuer aucune réalité. S'ils étaient réels, l'on devrait affirmer que la* volition est une modification de la volonté, *et* les idées une

Elle est au contraire l'idée de vouloir ceci ou cela et non une chose dans la nature

Mais puisque la volonté, comme nous avons dit, est seulement l'idée de vouloir ceci ou cela, et pour cette raison *une façon de penser*, un étant de raison, et absolument pas un étant réel, rien à partir d'elle ne peut être causé. *Nam ex nihilo nihil fit*[53].

Pourquoi il est inutile de demander si elle est libre.

---

modification de l'intellect ; donc nécessairement l'intellect et la volonté seraient des substances différentes et réellement distinctes. Car la substance est modifiée, et non la façon d'être elle-même. Si l'on dit que l'esprit gouverne ces deux substances, il y a alors une troisième substance. Toutes choses tellement confuses qu'il est impossible d'en avoir un concept clair et distinct. Maintenant, de ce que l'idée n'est pas dans la volonté mais dans l'intellect, ne peut naître dans la volonté aucun amour, par cette règle fixe que la façon d'être d'une substance ne peut pas passer dans une autre substance ; car est contradictoire que *l'on veuille quelque chose dont l'idée ne soit pas dans la puissance qui veut.* Vous direz que la volonté, à cause de l'union qu'elle a avec l'intellect, perçoit, et pour cette raison aussi aime la même chose que l'intellect comprend. Mais parce que le percevoir est aussi un concept et une idée confuse, il est une façon de comprendre, et par ce qui précède ne peut pas résider dans la volonté, même si s'y tenait une union telle celle qui existe entre l'esprit et le corps. Car, selon la doctrine commune des philosophes, vous assumez que le corps est uni à l'esprit ; toutefois jamais le corps ne comprend, ni non plus l'esprit ne devient étendu. Comme alors la *chimère*, en laquelle nous concevons deux substances, pourrait devenir une seule substance, ce qui est faux. Si l'on dit que *l'esprit gouverne, soit l'intellect, soit la volonté*, cela ne peut pas *se comprendre*, parce que l'on nie de cette façon que la volonté soit libre, ce qui va à leur encontre.

Pour finir je ne veux pas ajouter *toutes mes objections* contre la thèse d'une substance finie créée ; mais je montrerai brièvement que *la liberté de la volonté ne s'accorde pas avec une création continue.* Car dans l'être une même action est requise en Dieu pour conserver que pour créer, parce *qu'autrement* la chose ne pourrait pas même subsister un instant. Mais s'il en est ainsi, la liberté de vouloir ne peut être attribuée à aucune chose.

Il faut dire au contraire que Dieu a créé la chose comme elle est ; comme celle-ci n'a aucune force pour se conserver une fois qu'elle existe, d'autant moins elle pourra produire un effet par elle-même. Si donc l'on disait que l'esprit produit de lui-même la *volition,* je demande : par quelle force ? Non par celle qui a été, puisqu'elle n'est plus ; ni non plus par celle qu'elle a maintenant puisqu'elle n'en possède absolument aucune à travers laquelle elle puisse, étant continûment créée, subsister ou durer le moindre instant. Ainsi puisque n'existe aucune chose qui ait quelque force pour se conserver ou produire un effet, il reste seulement à conclure que seul Dieu est, et doit être, la cause efficiente de toutes les choses et lui seul détermine toutes les volitions.

[53] *Nam ex nihilo nihil fit* : car à partir de rien, rien ne se fait (en latin dans le texte.)

Et ainsi je pense aussi comme nous l'avons montré que la volonté n'est pas une chose dans la nature, mais seulement une fiction, et que l'on n'a pas besoin de se demander si la volonté est libre ou non.

II : 16 (5) Je pose la question de la liberté non vis-à-vis de la volonté en général – que nous avons montrée être une façon de penser – mais vis-à-vis du vouloir ceci ou cela en particulier, que certain ont fait se tenir dans l'affirmer ou le nier.

Pour qui prête seulement attention à la définition que nous avons donné de l'intellect, voir II : 15 (5).

Cela sera clair à quiconque prête un peu son attention. Car nous avons dit que le comprendre est une pure affection, c'est-à-dire une perception dans l'esprit de l'essence et de l'existence des choses ;

Car c'est la chose même qui affirme ou nie d'elle-même en nous, et non nous.

de sorte que ce n'est jamais nous qui affirmons ou nions quoi que ce soit de la chose, mais c'est la chose elle-même qui affirme ou nie en nous quelque chose d'elle-même.

II : 16 (6) Certains probablement ne vont pas admettre cela, [56] parce qu'il leur semble pouvoir affirmer ou nier de la chose bien différemment de la façon dont eux-mêmes sont conscients de cette chose.

D'où vient que cela ne semble pas vrai.

Mais cela arrive seulement parce qu'ils n'ont aucune idée du concept que l'esprit a de la chose sans ou hors les mots. Il est vrai aussi que nous donnons à connaître la chose aux autres (s'il y a des raisons qui nous y poussent) avec des mots ou d'autres moyens, que de la façon dont nous sommes conscients de la chose ; mais, malgré cela, nous ne réussirons jamais tellement, ni avec des mots ni par aucun autre moyen, à sentir les choses différemment que nous les sentons. Cela est impossible et est clair à tous ceux qui ont prêté une fois attention à leur intellect, en dehors de l'usage des mots ou d'autres signes.

Ce qui pourrait être objecté

II : 16 (7) [57] Mais contre cela certains pourraient peut-être dire : mais si ce qui affirme, ou nie, la chose en nous, est non pas nous mais seulement la chose, alors ne peut être affirmé ou nié que ce qui convient avec la chose ;

Que la fausseté n'existerait pas.

donc la fausseté n'existe pas. Nous avons dit en effet que la fausseté consiste dans affirmer (ou nier) d'une chose, n'importe quoi qui ne convient pas avec elle, c'est-à-dire quelque chose que la chose n'affirme pas, ou ne nie pas d'elle-même.

L'on répond qu'il n'en est pas ainsi à partir de ce qui a été dit précédemment sur la vérité et la fausseté au II : 15.

Mais quant à moi, je pense qu'en prêtant bien attention à ce que nous avons déjà dit sur la vérité et la fausseté, nous verrons qu'il a été suffisamment répondu à cette objection.

En quoi consiste la fausseté.

Nous avons dit que *l'objet est la cause de ce sur quoi quelque chose est affirmé ou nié, vrai ou faux. Car percevant quelque chose qui provient de l'objet, nous n'imaginons pas moins que cet objet l'affirme ou le nie de lui-même dans sa totalité, bien que nous percevions très peu de lui.*

Ceux qui y sont plus sujets.

Cela arrive surtout dans des esprits faibles qui reçoivent très facilement, d'une légère action de l'objet sur eux, une modification ou idée, hors de laquelle ne se trouve en eux *aucune* autre affirmation ou négation.

Ce qui peut encore être objecté ici.

II : 16 (8) [58] Enfin l'on pourrait encore objecter qu'existent beaucoup de choses que nous voulons ou ne voulons pas, comme affirmer ou ne pas affirmer quelque chose d'une chose, dire la vérité et ne pas la dire, et autres.

L'on répond et l'on montre d'où cela naît.

Mais cela naît de ce que l'on ne distingue pas suffisamment le désir de la volonté. Car pour ceux qui posent la *volonté,* elle est seulement dans l'intellect cette action au moyen de laquelle nous affirmons ou nions quoi que ce soit d'une chose, sans lien avec le bien ou le mal. En revanche le *désir* est une disposition de

l’esprit pour obtenir ou faire une chose en lien avec le bien et le mal considérés en cette chose. C’est pourquoi le désir demeure même après l’affirmation ou la négation que nous avons portées sur la chose, c’est-à-dire après que nous avons trouvé ou affirmé qu’une chose est bonne. Une telle affirmation, selon leur dire, est la *volonté* ; alors que le *désir* est cette inclination à obtenir la chose qui ne s’éprouve qu’après cette affirmation. Donc d’après leur dire, la volonté peut bien exister sans désir, mais non le désir sans la volonté qui doit l’avoir précédé.

Toutes les actions dont a été parlé ci-dessus appartiennent au désir et non à la volonté sinon tout à fait improprement.

II : 16 (9) Toutes les actions donc, dont nous avons parlé ci-dessus (parce qu'elles sont accomplies par la raison sous l’aspect du bien, ou repoussées par la raison sous l’aspect du mal) peuvent être comprises seulement sous cette inclination qui s’appelle désir et tout à fait improprement sous la dénomination de volonté.

Chap. XVII. De la différence entre la volonté et le désir.

Ce que nous enseigne la conviction sur la différence entre volonté et désir, selon le quatrième effet.

II : 17 (1) Parce qu'il est clair maintenant que nous n’avons pour affirmer ou nier aucune volonté, voyons donc la juste différence entre la *volonté* et le *désir*, autrement dit ce que peut être proprement cette volonté que les latins appellent *voluntas*.

Ce qu’est la volonté selon Aristote.

II : 17 (2) Le désir, selon la définition d’Aristote, semble être un genre comprenant sous lui deux espèces ; car il dit que la *volonté* est cet appétit ou attraction éprouvée sous l’aspect du bien.

Ce qu’est pour lui la cupiditas <le désir>.

Pour cela il me semble qu’il pense que le *désir* (ou *cupiditas*) sont toutes les inclinations, tant pour le bien que pour le mal. Si l’inclination porte seulement au bien, ou si l’homme éprouve une telle inclination sous l’aspect du bien, alors il l’appelle *volonté* ou *volonté* bonne ;

Et ce qu’est pour lui la volupté.

mais si elle est mauvaise, il l'appelle *volupté* ou *volonté* mauvaise. Toutefois l'inclination de l'esprit n'a pas pour but d'affirmer ou nier, mais seulement d'obtenir quelque chose sous l'aspect du bien, et de fuir ce quelque chose sous l'aspect du mal.

Le désir n'est pas libre.

II : 17 (3) Ainsi il nous reste à [59] examiner maintenant si un tel *désir* est libre. Après ce que nous avons déjà dit – que le désir dépend du concept de la chose et que le comprendre doit avoir une cause extérieure – et après ce que nous avons dit de la volonté, il nous reste encore à démontrer que le désir n'est pas libre.

Ce qu'est la force qui pousse l'appétit à passer d'une chose à l'autre.

II : 17 (4) Beaucoup cependant, tandis qu'ils voient que la connaissance qu'a l'homme de différentes choses est un moyen par lequel son appétit, ou envie, passe d'une chose à l'autre, ne prennent pas en considération la force qui attise l'appétit de l'une à l'autre.

On le montre par un exemple.

Mais pour démontrer qu'une telle inclination n'advient pas de façon libre, nous imaginerons (pour nous représenter avec une certaine vivacité ce qu'est passer d'une chose à l'autre, et être attirée vers elle) un enfant qui pour la première fois parvient à percevoir une certaine chose. Par exemple je lui présente une clochette qui en produisant à ses oreilles un son agréable, suscite en lui un appétit.

L'appétit est rendu nécessaire.

Voyez maintenant s'il peut cesser d'éprouver un tel appétit ou désir. Si vous dites oui, je demande : comment ? par quelle cause ? Certainement pas par quelque chose qu'il connaitrait mieux ; parce que c'est tout ce qu'il connait. Ni non plus parce que cela lui semblerait mauvais ; puisqu'il ne connait rien d'autre et que le plaisir est le meilleur qui lui soit jamais arrivé.

Objection.

Peut-être aura-t-il une certaine liberté pour repousser de lui-même l'appétit qu'il éprouve. De là suivrait que cet appétit pourrait parfaitement commencer en nous sans liberté de notre part, mais que nous serions libres de le repousser.

Réponse.

Toutefois une telle liberté ne peut soutenir aucune démonstration. Car qu'est-ce qui pourrait annuler cet appétit ? l'appétit lui-même ? Certainement pas, parce que n'existe rien qui par sa nature cherche sa propre destruction. Qu'est-ce qui peut finalement le détourner de l'appétit ? Rien d'autre en vérité sinon qu'il soit affecté suivant l'ordre de la nature par quelque chose qui lui est plus agréable que la première.

En quoi il consiste enfin.

II : 17 (5) C'est pourquoi, *comme nous avons dit dans le traitement de la volonté qu'elle n'est en les hommes rien d'autre que telle et telle volition, de la même manière n'existe en les hommes rien d'autre que tel et tel désir qui est causé par tel et tel concept.*

Le désir n'est rien d'autre que tel et tel désir, comme pour la volonté, voyez II : 16 (5).

Car le désir n'est pas quelque chose qui existe réellement dans la nature, mais est seulement abstrait de telle ou telle façon particulière de désirer ; donc, le désir n'étant pas quelque chose de réel, il ne peut non plus causer réellement quoi que ce soit.

Absurdité qui suit si le désir était libre.

Toutefois si nous disons que le désir est libre c'est comme si nous disions que *tel ou tel désir est cause de lui-même*, c'est-à-dire qu'il a produit son existence avant d'exister. Ce qui est l'absurdité même et ne peut pas être.

Chap. XVIII. Utilité de ce qui précède.

Quels avantages suivent de cette affirmation que l'homme ne peut rien faire de lui-même pour son salut. À savoir :

II : 18 (1) Nous voyons donc que l'homme parce qu'il est une partie de la nature tout entière de laquelle il dépend et par laquelle aussi il est gouverné, ne peut rien faire de lui-même pour son propre salut et son propre bien. Il ne nous reste plus qu'à voir ainsi quels sont les principaux avantages qui nous viennent de ces nôtres propositions ; et d'autant plus, que nous ne doutons pas qu'elles paraitront pas peu à certains scandaleuses.

1. Nous sommes esclaves et serviteurs de Dieu.

II : 18 (2) En premier lieu s'ensuit que nous sommes véritablement les serviteurs, les esclaves même, de Dieu, et que notre plus grande perfection est d'être nécessairement tels. Parce que si nous étions au contraire, considérés en nous-mêmes comme indépendants de Dieu, très peu ou nul serait ce que nous pourrions accomplir, et de là nous tirerions un juste motif pour nous attrister. Exactement le contraire de ce que nous voyons actuellement, savoir que nous dépendons à un tel point de ce qui est suprêmement parfait que nous sommes nous aussi comme une partie du tout, c'est-à-dire de lui ; et aussi que nous contribuons, pour parler de la sorte, à la production de tant d'œuvres bien ordonnées et parfaites qui dépendent de lui.

2. Nous n'avons pas à nous enorgueillir de ce que nous faisons, quoi que ce soit.

II : 18 (3) En deuxième lieu cette doctrine fait en sorte [61] qu'après avoir accompli quelque chose d'excellent, nous n'atteignons pas l'orgueil mais au contraire attribuions toutes nos actions à Dieu, lequel donc est la première et unique cause de tout ce que nous accomplissons et obtenons. (L'orgueil est la cause par laquelle, pensant désormais être quelque chose de grand et n'avoir plus besoin de rien, nous n'allons pas plus loin et nous opposons directement à notre perfection qui consiste dans le fait de rechercher à parvenir toujours plus loin).

3. Nous aimons et ne haïssons jamais notre prochain

II : 18 (4) [62] En troisième lieu, à part le vrai amour du prochain que cette connaissance nous procure, cette doctrine nous rend disposés de telle sorte que jamais nous ne le haïssons ou sommes en colère contre lui, mais que nous l'aidons au contraire et le conduisons à une condition meilleure. En tout cela sont les actions d'hommes qui ont une grande perfection ou essence.

4. Elle est avantageuse au bien commun.

II : 18 (5) [63] En quatrième lieu, elle sert aussi à la promotion du bien commun, parce que jamais par son moyen un juge ne pourra être plus favorable à l'un qu'à l'autre et, étant contraint de punir l'un et de rendre justice à l'autre, il le fera avec l'intention d'aider et d'améliorer aussi bien l'un que l'autre.

5. Par son moyen nous sommes libérés de beaucoup de passions nocives.

II : 18 (6) [64] En cinquième lieu, une telle doctrine nous libère de la tristesse, du désespoir, de la jalousie, de la peur et autres mauvaises passions lesquelles comme nous dirons par la suite sont le vrai et le pur enfer.

6. Et de la peur de Dieu comme d'autres ont peur du diable.

II : 18 (7) [65] *En* sixième lieu, enfin, cette doctrine nous conduit à ne pas avoir peur de Dieu, comme les autres - qui l'ont inventé - ont peur du diable pour qu'il ne leur fasse aucun mal. Car comment pourrions-nous craindre Dieu qui est le bien suprême, à cause duquel sont telles toutes les choses qui ont une certaine essence et sommes tels nous aussi qui vivons en lui ?

Elle contient aussi que nous rapportons tout à Dieu et aimons lui seul.

II : 18 (8) [66] Une telle doctrine nous conduit aussi à tout attribuer à Dieu, à aimer lui seul parce qu'il est suprêmement magnifique et parfait, et à nous offrir nous-mêmes entièrement à lui : *en cela consistent proprement, et la vraie religion, et notre éternel salut et béatitude*.

Et c'est cela notre fin ultime et pour laquelle nous existons.

Car l'unique perfection et l'ultime fin d'un esclave, ou d'un instrument, consistent à accomplir exactement le service qui leur est demandé. Par exemple si un charpentier se trouve servi au mieux par sa hache pour accomplir un travail, alors la hache est parvenue à sa fin et à sa perfection. Mais s'il voulait penser : « que cette hache m'a si bien servi maintenant que je veux la laisser se reposer et ne veux plus recevoir d'elle aucun service », alors la hache serait détournée de sa fin et ne serait plus une hache.

II : 18 (9) Ainsi l'homme aussi, en tant qu'il est une partie de la nature, doit suivre les lois de la nature, cela est la vraie religion ; et tant qu'il agit ainsi l'homme demeure en son bien.

Et sans lui nous n'existerions pas.

Mais si Dieu voulait (pour ainsi dire) que l'homme ne le serve plus, cela équivaudrait à priver l'homme de son être et à l'anéantir, car toute son essence consiste à servir Dieu.

Chap. XIX. De notre béatitude etc.

Si nous pouvons atteindre, au moyen de la conviction, notre suprême salut, et nous libérer des mauvaises passions.

II : 19 (1) Ayant vu les avantages conférés par la *conviction*, nous allons chercher maintenant à remplir les promesses faites, en examinant [67] *si nous pouvons parvenir à notre bien, autrement dit à l'amour de Dieu* – que nous avons noté être notre suprême béatitude – *au moyen de la connaissance que nous possédons déjà* (de ce qui est bien et de ce qui est mal, de ce qui est vérité et de ce qui est fausseté, et de façon générale des avantages de tout cela). Et aussi de *quelle façon nous pouvons nous libérer* des passions que nous avons reconnues mauvaises.

Comment l'on commence à montrer cela à l'égard des passions.

II : 19 (2) Donc pour parler tout d'abord de la dernière question, c'est-à-dire *de la libération de telles passions*, je dis, en supposant qu'elles n'aient pas d'autres causes que celles que nous avons établies, que jamais nous n'y tomberons si nous utilisons bien notre intellect (comme nous pouvons faire maintenant très facilement[54*] ayant une norme[55] de la vérité et de la fausseté).

Voyez le 3. De I : 1 (5).

II : 19 (3) [68] Mais que nous ne tenions pas du tout d'autres causes, est ce que nous devons démontrer maintenant.

Ce qui est requis à cette fin.

À une telle fin me semble être requis un examen complet de nous-mêmes, tant eu égard au corps, qu'eu égard à l'esprit.

1. Dans la nature existe un corps.

---

54 (2) * *Nous pouvons faire très facilement* : entendez, si nous avons une profonde connaissance du *bien et du mal, de la vérité et de la fausseté*, parce qu'il est alors impossible d'être soumis à ce d'où naissent les passions. Car connaissant et jouissant du meilleur, le pire n'a aucun pouvoir sur nous.

55 Ailleurs nous rendons au latin *norma* son sens concret premier, à savoir l'équerre, l'équerre de la vérité (Cf. Traité de l'Émendement de l'Intellect).

[69] En premier lieu nous démontrons que dans la nature existe un corps, par la forme et l'action duquel nous sommes affectés, tel nous le percevons.

Raison pour laquelle cela est fait.

Nous donnons cette démonstration parce que si nous arrivons à connaître les actions du corps et ce qu'elles produisent, alors nous établirons aussi la première et principale cause de toutes ces passions, et en même temps, ce grâce à quoi elles pourront être éliminées.

Et ce qui s'ensuivra.

D'une telle démonstration nous pourrons aussi voir s'il est possible de les annuler au moyen de la *raison*. Et nous continuerons aussi à parler de *notre amour envers Dieu*.

Comment est démontré que dans la nature existe un corps : sachant que Dieu existe et ce qu'il est. Voyez de I : 1 à I : 4.

II : 19 (4) Maintenant il ne peut pas nous sembler difficile de démontrer que dans la nature existe un *corps*, sachant déjà *que Dieu existe et ce qu'il est* : nous l'avons défini *un être d'infinis attributs dont chacun est infini et parfait*. Et puisque l'extension est un attribut que nous avons démontré infini en son genre, alors il doit nécessairement aussi être attribut d'un tel *être infini*. Et parce que nous avons déjà démontré que cet *être infini existe réellement*, suit qu'un tel attribut aussi *existe réellement*.

Hors de lui ne se trouve ou ne peut se trouver aucun autre être. Ce qui s'ensuit.

II : 19 (5) En outre puisque nous avons également prouvé que n'existe ni ne peut exister aucun être en dehors de la nature qui est infinie, il est évident que ces actions du corps au moyen duquel nous percevons, ne peuvent provenir que de l'extension et non de quelque chose d'autre qui posséderait l'extension *éminemment*, comme veulent certains ; car cela n'existe pas, comme nous l'avons démontré au chapitre Premier.

Ce qui s'observe maintenant et est lourd de conséquences.

II : 19 (6) Ainsi il faut maintenant observer que tous les effets que nous voyons dépendre nécessairement de l'extension, comme le mouvement et le repos, doivent être rapportés à cet

attribut parce que si cette force des effets n'était pas dans la nature, ils ne pourraient absolument pas exister, même si se trouvaient dans la nature un grand nombre d'autres attributs. Car *si une chose produit un effet, ce par quoi elle peut produire cet effet devra se trouver en elle plutôt qu'en une autre.*

Maintenant, ce que nous disons de l'extension nous voulons que ce soit dit aussi de la *pensée* et de *tout ce qui existe.*

En outre il faut observer que nous pouvons dire avec certitude ne consister en rien d'autre que la pensée et l'extension.

II : 19 (7) Il faut observer en outre qu'en nous ne *se trouve rien* dont nous n'aurions pas la capacité d'être conscients. Pour cette raison si nous trouvons qu'en nous se trouvent seulement les effets de la chose qui pense et ceux de l'extension, nous pouvons dire aussi avec certitude qu'en nous ne se trouve rien de plus.

Pour comprendre clairement les actions de ces deux il faut les considérer séparément

Pour comprendre donc clairement les actions de ces deux attributs nous les prendrons d'abord chacun séparément puis l'un et l'autre ensemble ; de la même manière nous examinerons les effets de l'un, et de l'autre.

1. l'action de l'extension.

Elle consiste en mouvement et repos desquels résultent tous les effets. Et elle est telle qu'elle ne peut être modifiée par rien d'autre sinon par elle-même.

II : 19 (8) [70] Ainsi si nous considérons l'extension seule, nous ne percevons rien d'autre en elle que *du mouvement et du repos,* desquels nous trouvons tous les effets qui en résultent. [71] Et ces deux manières[56*] composent le corps de façon telle qu'il ne peut être modifié que par elles précisément.

C'est démontré par un exemple

Par exemple quand une pierre gît au repos elle ne pourra pas être mue par la force de la pensée ou autre chose, mais par le mouvement, comme quand la fait se mouvoir une autre pierre qui a un mouvement plus grand que son propre repos. De la même

[56 (8) *] *Deux manières : parce que le repos n'est pas un rien.*

manière la pierre en mouvement ne parviendra pas au repos si ce n’est par le moyen de quelque chose d’autre qui se meut moins.

Et ce qui s’ensuit.

Pour cette raison suit qu’aucune manière de penser ne pourra procurer dans le corps du mouvement ou du repos.

Malgré cela ce que nous percevons pouvoir advenir en nous. Avec cela s’ensuit ce qui se tient folio 132.[57]

II : 19 (9) [72] Toutefois – suivant ce que nous percevons en nous-mêmes – il peut bien arriver qu’un corps actuellement en mouvement dans une direction vienne, malgré cela, à se mouvoir dans une autre,

Montré par un exemple.

comme quand j’étends mon bras et que par l’intermédiaire de ce mouvement je fais en sorte que les souffles vitaux qui avant n’avaient pas leur mouvement dans cette direction, l’aient maintenant. Pas toujours cependant mais suivant la disposition des souffles vitaux, comme il sera dit par la suite.

Quelle doit nécessairement en être la cause.

La cause de cela est et peut être uniquement, que l’esprit, étant une idée de ce corps, est tellement uni avec lui qu’il forme un tout avec ce corps constitué ainsi.

L’esprit peut être contrarié dans le fait de mouvoir les souffles vitaux, et comment.

II : 19 (12) [74] En outre[58] l’esprit aussi peut être contrecarré dans le pouvoir qu’il a de mouvoir les souffles vitaux, ou bien parce que le mouvement des souffles est très diminué, ou bien parce qu'il est très augmenté. *Diminué* : comme quand après avoir beaucoup couru, nous faisons en sorte que, d’autant plus les souffles vitaux confèrent de mouvement au corps par rapport à l’ordinaire par cette course même, d’autant plus étant privés de ce mouvement ils sont affaiblis ; cela peut advenir aussi en faisant usage d’une nourriture trop pauvre. *Augmenté* : comme quand en buvant trop de vin ou autre boisson forte et devenant pour cela

---

[57] Renvoie à un ‘*folio 132*’ dont on ne dispose pas.

[58] Le paragraphe (12) est placé avant le (10).

ou très joyeux ou ivres, nous faisons en sorte que l'esprit n'ait aucune force pour diriger le corps.

2. L'effet de la pensée : le principal est un concept des choses dont suit amour, haine ou tristesse, etc.

II : 19 (10) [75] Le principal effet de l'autre attribut est *un concept des choses* tel qu'il produit, selon la manière dont elles sont conçues, ou *l'amour* ou la *haine*, etc. Donc, puisque cet effet ne comporte pas d'extension, il ne peut pas être attribué à cette dernière, mais à la pensée seulement.

Parce qu'il n'est pas de l'extension ou ne peut pas s'y rapporter ; mais la cause de chacun de ses changements doit être cherchée dans la chose qui pense. Voir (15).

Pour cette raison la cause de tous les changements qui naissent de cette façon, ne doit absolument pas être cherchée dans l'extension mais dans la chose qui pense seulement.

Comme l'exemple sur l'amour.

Cela, nous pouvons le voir dans l'amour qui, qu'il soit détruit ou qu'il soit produit, doit être causé du concept même : cela arrive parce que, comme nous l'avons déjà dit, l'on est amené à connaître ou quelque chose de mauvais dans l'objet, ou un objet meilleur.

Ce qui se produit si ces deux attributs agissent l'un sur l'autre, et comment tout cela advient ; voir (15).

II : 19 (11) Ainsi, si ces attributs agissent l'un sur l'autre, de là une affection naît dans l'un de la part de l'autre, au moyen de la détermination du mouvement que nous pouvons diriger où que nous voulons. Donc les actions à travers lesquelles l'un vient à pâtir de l'autre, sont les suivantes. L'esprit[59*] peut faire que dans le corps, comme il a déjà été dit, les souffles vitaux qui autrement le mouvraient dans une direction, maintenant au contraire le meuvent dans une autre.

Les souffles vitaux peuvent être déterminés ou mus aussi par le corps seulement, et ce qui arrive souvent en tel cas.

---

59 (11) * *Entendez : chacun individuel, ou encore : l'esprit agissant dans le corps peut bien faire etc.*

Et puisque ces souffles peuvent être mus, et donc aussi être déterminés, dans le corps, il peut souvent arriver que, tandis qu'ils sont mus par le corps en un lieu, ils soient mus par l'esprit en un autre,

De là naissent ces angoisses, mélancolies etc. que nous percevons en nous sans reconnaître la cause.

de sorte à causer et produire en nous ces certaines angoisses que nous percevons quand, les ayant, nous n'en connaissons pas la raison. D'habitude au contraire les raisons nous sont bien connues.

Des actions du corps dans l'esprit, et quelle est la principale.

II : 19 (13) Ayant assez parlé jusque-là des actions que l'esprit accomplit dans le corps, voyons un peu les actions que le corps accomplit dans l'esprit.

[76] Nous affirmons que la plus importante d'entre elles est que le corps se fait percevoir lui-même à l'esprit, et au moyen de cette perception aussi les autres corps.

Elle n'advient qu'à travers mouvement et repos ; ce que l'esprit perçoit en dehors d'eux ne provient pas du corps.

Et cela n'est causé par rien d'autre que le mouvement et le repos ensemble, parce que dans le corps il n'y a rien d'autre qu'eux à travers quoi il puisse agir ; si bien que rien de ce qui arrive d'autre à l'esprit en dehors de ces perceptions, ne peut être causé par le corps.

Pourquoi l'esprit aime tellement le corps : il est uni avec lui.

II : 19 (14) Et parce que la première chose que l'esprit connait est le corps, de là résulte que l'esprit l'aime tellement et lui est uni. Mais puisque nous avons déjà dit précédemment que les causes de l'amour, de la haine, de la tristesse ne doivent pas être recherchées dans le corps, mais seulement dans l'esprit – de ce que toutes les actions du corps doivent provenir du mouvement et du repos - ; et puisque nous voyons clairement et distinctement qu'un amour est détruit par le concept que nous formons de quelque autre chose qui est meilleure,

De ce que nous avons déjà dit au (10) suit que si nous connaissons Dieu aussi clairement que nous connaissons notre corps, alors nous devons être plus étroitement unis avec lui qu'avec le corps.

de là suit clairement que *quand nous sommes amenés à connaître Dieu avec une connaissance au moins aussi claire que celle avec laquelle nous connaissons notre corps, alors nous devons aussi être unis plus étroitement avec lui qu'avec notre corps, et être comme détachés de ce dernier*.

Je dis *plus étroitement*, parce que nous avons déjà suffisamment démontré précédemment que sans lui nous n'existons pas ni ne pouvons être conçus.

La raison.

Et cela advient parce que nous le connaissons et devons le connaître non à travers quelque chose d'autre, comme il arrive avec toutes les autres choses, mais seulement au moyen de lui-même, comme nous avons déjà dit précédemment aussi. Nous le connaissons mieux que nous-mêmes en fait, puisque sans lui nous ne pouvons pas nous connaître nous-mêmes.

De ce qui précède il est facile de résumer quelles sont les principales causes des passions.

II : 19 (15) De ce que nous avons dit jusque-là il est donc facile de résumer quelles sont les principales causes des passions.

Ce qu'accomplis en cela le corps et ses actions. Comment il se présente à l'esprit et comment il en est affecté.

Car pour ce qui regarde le corps et ses actions, le mouvement et le repos ne peuvent pas se faire connaître autrement à l'esprit sinon en tant qu'objets, et celui-ci être affecté à proportion des aspects qu'ils lui présentent, suivant qu'ils sont bons ou mauvais[60*].

---

60 (15)* Mais d'où vient que nous reconnaissons une chose comme bonne et une autre comme mauvaise ? Réponse : du fait que ce sont les objets qui se font eux-mêmes percevoir, nous sommes différemment affectés par l'un et par l'autre. Donc ceux par lesquels nous sommes mus de la façon la plus proportionnée (selon le rapport de mouvement et de repos en lequel ils consistent) nous sont les plus agréables ; au contraire quand ils s'éloignent de ce rapport, les plus désagréables. Et de là naissent les divers types de sensations que nous percevons en nous, et qui souvent, moyennant l'action des objets corporels que nous appelons *pulsions*, sont dans notre corps. Comme quand l'on peut faire rire ou rendre allègre

Non en tant qu'il est un corps mais en tant qu'il est un objet.

Et *non en tant qu'il est un corps* (parce qu'alors il serait la cause principale des passions),

La raison.

mais *en tant qu'il* est un objet comme toutes les autres choses, lesquelles produiraient les mêmes effets si elles se manifestaient de la même manière.

Mais ici sont exclus les objets constitués par les choses incorporelles.

II : 19 (16) (Mais avec cela je ne veux pas dire que l'amour, la haine et la tristesse qui procèdent de la contemplation des choses incorporelles produiraient les mêmes effets que l'amour, la haine et la tristesse qui procèdent de la contemplation des choses corporelles. Comme nous dirons encore par la suite les premières produiront des effets diversement proportionnés à la nature de la chose dont la compréhension produit l'amour, la haine, la tristesse, etc., dans l'esprit contemplant les choses incorporelles).

Suite du raisonnement.

II : 19 (17) Pour en revenir donc à ce qui précède, si se présentait à l'esprit quelque chose de plus excellent que le corps, il est certain que le corps ne pourrait pas avoir le pouvoir qu'il a actuellement de causer les effets qu'il produit. De là suit non seulement que le corps[61*] n'est pas la cause principale des passions mais aussi que si se trouvait en nous quelque chose d'autre qui, outre ce que nous avons observé à l'instant, pouvait causer les passions (comme nous pensons), une telle chose– s'il elle existait – ne pourrait toutefois produire dans l'esprit ni plus, ni différemment,

quelqu'un triste par un chatouillement, du vin, etc. chose que l'esprit perçoit parfaitement bien, mais ne produit pas.

Car quand l'esprit agit, les joies sont authentiques et d'une autre espèce, parce que ce n'est pas un corps qui opère sur un corps, mais l'esprit qui comprend, qui utilise le corps comme un instrument, et en conséquence d'autant plus l'esprit agit sur le corps d'autant plus parfait est le sentiment.

[61] (17) * *Il n'est pas nécessaire de soutenir que le corps est la cause principale des passions, mais n'importe quelle autre substance pourrait en être la cause, ni différemment, ni plus. Car dans la nature, elle ne pourrait pas être davantage différente que ne l'est le corps qui en diffère à l'extrême. D'une telle différence des objets, naît le changement dans l'esprit.*

que ne fait le corps actuellement. Car elle ne pourrait pas, en vérité, être autre qu'un objet complétement différent de l'esprit, qui en conséquence se montrerait ainsi et pas autrement ; exactement comme nous avons dit aussi du corps.

Ce que nous devons conclure de ce qui a été dit.

II : 19 (18) Nous pouvons donc conclure, en vérité, que *l'amour, la haine, la tristesse* et les autres passions sont produites dans l'esprit de façon différente suivant le genre de connaissance que l'esprit a de la chose. Et pour cette raison, s'il pouvait arriver à connaître aussi ce qu'il y a de plus excellent, alors il serait impossible qu'une passion quelconque produise en lui le moindre trouble.

Chap. XX. Confirmation de ce qui précède.

Objections à ce qui précède

II : 20 (1) À ce qui a été dit dans le chapitre précédent pourraient être opposées les difficultés suivantes.

[77] En premier lieu si le mouvement n'est pas la cause des passions, comment peut-il se faire que la tristesse soit chassée par tel ou tel moyen, comme souvent est fait avec le vin ?

Réponse.

II : 20 (2) Quant à cela, il est nécessaire de distinguer[62*] la perception dans l'esprit, en tant que perception exclusive du corps, et le jugement qu'il formule sur-le-champ, savoir si c'est bon ou mauvais pour lui.

Puisque donc l'esprit est constitué médiatement – comme il vient d'être dit – nous avons démontré ci-dessus qu'il a le pouvoir de mouvoir les souffles vitaux dans la direction qu'il veut et toutefois que ce pouvoir peut lui être retiré quand la disposition des souffles régulés par lui de cette façon est annulée ou changée pour d'autres raisons appartenant au corps en général. Quand l'esprit perçoit une telle altération, naît en lui une tristesse qui est proportionnelle au changement subi par les souffles. Une telle

---

62 (2)* *C'est-à-dire entre le comprendre, considéré en général, et le comprendre eu égard au bien et au mal de la chose.*

tristesse[63*] est causée par l'amour qu'il a pour le corps et par son union avec lui.

Et qu'il en est ainsi peut facilement se déduire de ce que cette tristesse peut être soignée d'une de ces deux façons : ou moyennant la reconstitution des souffles dans la forme précédente, autrement dit en libérant de la souffrance ; ou encore étant convaincu par une bonne raison de ne tenir aucun compte de ce corps. Le premier remède est temporaire et elle peut revenir ; mais le deuxième est éternel et inaltérable.

Deuxième objection.

II : 20 (3) [78] La deuxième objection pourrait être celle-ci :

De l'esprit.

puisque nous voyons que l'esprit, bien qu'il n'ait rien en commun avec le corps[64*], peut faire néanmoins que les souffles qui le

---

63 (2) * *La tristesse est causée en l'homme par la pensée infondée qu'est surajouté quelque chose de mal, autrement dit la perte de quelque bien. Quand est conçue une telle opinion, elle fait que les souffles se mettent autour du cœur pour le comprimer et l'enfermer avec le concours des autres parties, exactement le contraire de ce qui advient dans la joie. L'esprit perçoit alors cette oppression, et est triste. Qu'apportent maintenant les médicaments, ou le vin ? Par leur action ils éloignent ces souffles du cœur et font à nouveau de la place. En percevant cette chose, l'esprit perçoit un soulagement qui consiste en ceci : la pensée infondée du mal est déviée à proportion du mouvement et repos que produit le vin, et tombe sur autre chose en quoi l'intellect trouve plus de satisfaction. Cependant elle ne peut être une action immédiate du vin sur l'esprit, mais seulement du vin sur les souffles.*

64 (3) * *Ne fait aucune difficulté que cette manière d'être qui diffère infiniment de l'autre, agisse sur l'autre, car elle est comme une partie du tout, parce que l'esprit n'a jamais existé sans le corps, ni le corps sans l'esprit. Retournons cet argument ainsi :* **1°** *Il existe un être parfait <voir : appendice I proposition IV ; I : 1 (1) dém., et (2) déf. de Dieu >[#] ;* **2°** *Ne peuvent pas exister deux substances <ap. I prop. 1 ; I : 2 (2)> ;* **3°** *Nulle substance ne peut avoir de commencement <ap. I pr. 4 ; Préf. II (2) ;* **4°** *Chacune est infinie en son genre <ap. I pr. 3 ; I : 2 (1) ;* **5°** *Doit aussi exister un attribut de la pensée <ap. II (1) ; Préf. II (2)> ;* **6°** *Rien n'existe dans la nature dont ne se trouve dans la chose qui pense, une idée qui découle de son essence et existence ensemble <ap. II (10) ; Préf. II (3).* **7°** *Maintenant en poursuivant :* **8°** *Puisque l'essence privée d'existence se conçoit à travers les significations des choses, l'idée de l'essence ne peut pas être considérée comme quelque chose de particulier, mais ne peut exister comme telle que quand l'existence est donnée ensemble avec l'essence, parce qu'existe un objet qui auparavant n'existait pas. Par exemple si tout le mur est blanc, il n'y a en lui ni ceci, ni cela, etc.* **9°** *Une telle idée, considérée en dehors de toutes les autres idées, ne peut rien être de plus que l'idée de telle*

meuvent en une direction le meuvent maintenant en une autre, pourquoi ne pourrait-il pas faire qu'un corps entièrement au repos commence à se mouvoir ? Ou même pourquoi ne pourrait-il pas mouvoir où il veut, tous les autres corps aussi qui ont déjà un mouvement ?

Réponse.

II : 20 (4) Mais en nous souvenant un instant ce que nous avons dit précédemment de la chose qui pense, nous pourrons facilement écarter cette difficulté.

La nature a bien différents attributs, mais elle n'est qu'un être unique.

Car nous avons déjà dit que *la nature, bien qu'ayant divers attributs*[65*]*, est cependant un seul être dont tous les attributs sont les prédicats*. Et nous

---

chose, sans qu'elle ait la connaissance de telle et telle chose. Parce qu'une idée considérée ainsi est seulement une partie, elle ne peut pas avoir un concept plus clair et plus distinct d'elle-même et de son objet. Cela, ne le peut que la chose qui pense, qui est l'entière nature seule ; car une partie considérée hors de son tout, ne peut etc. **10°** *Entre l'idée et l'objet doit nécessairement exister une union, parce que l'un ne peut exister sans l'autre ; car n'existe aucune chose dont l'idée ne soit dans la chose pensante, et aucune idée ne peut exister sans que la chose aussi ne doive exister. En outre l'objet ne peut pas subir de changement sans que l'idée aussi ne soit changée, et vice-versa ; pour cette raison il n'y a pas besoin d'un intermédiaire qui cause l'union de l'esprit et du corps. Mais il faut observer qu'ici nous parlons de ces idées qui, étant en Dieu, se rapportent nécessairement à l'existence et l'essence des choses, et non de ces idées que les choses, qui se présentent comme existant actuellement, produisent en nous : entre celles-ci existe une grande différence. Car* les idées qui sont en Dieu *ne naissent pas comme elles naissent en nous, d'un ou plusieurs sens qui par suite sont affectés par les choses d'une façon pour le moins imparfaite, mais de l'essence et de l'existence selon tout ce qu'elles sont. De sorte que mon idée n'est pas la vôtre, bien qu'elle produise en nous une seule et même chose.*

{[#] Dans le manuscrit les passages entre crochets < > renvoient chaque fois à deux références séparées par un point-virgule ; la première référence se trouve à la fin de l'ouvrage dans l'appendice I, la deuxième dans le texte qui précède. F. Mignini, renvoie aux numéros de page correspondants, par simplicité nous renvoyons aux paragraphes concernés. [voir F. Mignini p. 699 note 12 (Mignini, Spinoza 1986)}.

65 (4) * *Il est clair que ne peuvent pas se trouver en l'homme, puisque celui-ci a eu un commencement, d'autres attributs que ceux qui existent déjà dans la nature. Et puisqu'il est constitué d'un corps tel que doit nécessairement de lui exister dans la chose qui pense une idée, et que l'idée doit nécessairement être unie avec le corps, nous affirmons en toute sécurité que son esprit n'est rien d'autre dans la chose qui pense que l'idée de son corps. Maintenant, puisque ce corps a un certain rapport de mouvement et de repos modifié ordinairement par les objets extérieurs, et puisque dans l'objet ne peut advenir aucune*

avons dit aussi que dans la nature, la chose qui pense est unique, laquelle s'exprime en d'infinies idées selon les infinies choses qui sont dans la nature. Car si l'extension reçoit une manière d'être, tel par exemple le corps de Pierre, et à nouveau une autre, tel le corps de Paul, de là résulte que, dans la chose qui pense, existent deux idées différentes : l'idée du corps de Pierre, qui constitue l'esprit de Pierre, et l'autre de Paul, qui constitue l'esprit de Paul. Ainsi la chose qui pense peut bien mouvoir le corps de Pierre au moyen de l'idée du corps de Pierre, mais non au moyen de l'idée du corps de Paul. Donc l'esprit de Paul peut bien mouvoir son propre corps, mais pas le corps d'un autre comme celui de Pierre ; et pour cette raison il ne peut pas non plus mouvoir une pierre qui gît tranquille, ou au repos, parce que la pierre constitue une autre idée dans la chose qui pense. Donc il est non moins clair qu'un corps, qui est complétement au repos et tranquille, ne peut absolument pas, pour les raisons précédentes, être mû par une façon de penser quelconque.

Troisième objection.

II : 20 (5) La troisième [79] objection pourrait être celle-ci : il nous semble pouvoir voir clairement que nous pouvons pourtant causer un certain repos dans le corps. Car après avoir mu pendant un long moment nos souffles vitaux nous sentons que nous sommes fatigués : ce qui en vérité n'est rien d'autre qu'un repos produit par nous dans les souffles.

Réponse.

II : 20 (6) Nous répondons qu'il est vrai que l'esprit est la cause de ce repos mais seulement de façon indirecte ; car il n'apporte pas immédiatement le repos dans le mouvement, mais seulement à travers d'autres corps qu'il a mus et qui ont nécessairement dû perdre autant de repos qu'ils en ont communiqué aux souffles. Donc de tout côté résulte que dans la nature n'existe qu'un seul et même genre de mouvement.

---

altération sans qu'elle n'advienne réellement aussi dans l'idée, de là découle que les hommes ont des perceptions (*idée réflexive*). Mais je dis, moi : *parce qu'il a un certain rapport de mouvement et de repos,* du fait qu'aucune action ne peut advenir dans le corps sans leur concours.

Chap. XXI. De la raison.

De quoi dépend que nous parfois, ayant vu la chose bonne, nous ayons la force de la produire et parfois non ; comme aussi de délaisser le mal.

II : 21 (1) Nous allons devoir examiner maintenant d'où vient que parfois, bien que voyant qu'une chose est bonne ou mauvaise, [80] toutefois nous ne trouvons pas en nous la force de faire le bien ou délaisser le mal, et parfois au contraire si.

Ce dont il est nécessaire de se souvenir pour comprendre cela.

II : 21 (2) Nous pouvons comprendre cela facilement si nous prêtons attention aux causes que nous avons assignées aux opinions, déclarées à leur tour causes de toutes les passions. Nous disons donc que *les opinions naissent ou du ouï-dire ou de l'expérience*.

Les opinions qui naissent du ouï-dire peuvent être détruites par la raison et pourquoi. Mais la raison ne peut pas ôter l'opinion qui naît de l'expérience et pourquoi.

Et parce que tout ce que nous trouvons en nous a plus de pouvoir sur nous que ce qui survient du dehors, il s'ensuit que la raison peut être la cause de la destruction de ces opinions[66*] que nous tenons du seul ouï-dire (et cela parce que la raison ne nous est pas jointe du dehors) mais non de celles que nous tenons de l'expérience.

II : 21 (3) Le pouvoir en effet que nous donne la chose même, est toujours plus grand que celui que nous recevons de la déduction d'une deuxième cause : nous avons considéré cette

66 (2) * *C'est la même chose d'utiliser le mot* opinion *ou* passion *; et ainsi devient clair qu'avec la raison nous ne pouvons pas vaincre ces opinions qui naissent en nous de l'expérience.*

Celles-ci ne sont rien d'autre en nous qu'une jouissance ou une union immédiate avec ce que nous jugeons bon, tandis que la raison, bien que montrant ce qui est meilleur, ne nous réjouit pas. Maintenant, ce dont nous jouissons ne peut pas être vaincu en nous par ce dont nous ne jouissons pas et qui se trouve hors de nous, comme est ce que nous montre la raison. Mais pour vaincre de telles opinions il doit se trouver quelque chose qui doit être plus puissant, c'est-à-dire une jouissance ou une union immédiate mieux connue et plus réjouissante que la première (quand cela est présent, la victoire est toujours nécessaire), ou encore l'expérience d'un mal reconnu comme plus grand que le bien joui, et qui le suit immédiatement. Mais l'expérience nous enseigne que ce mal ne suit pas toujours nécessairement, parce que... etc. Voyez II : 5, II : 19.

différence au début du chapitre I de la Deuxième Partie, en parlant du raisonnement et du clair intellect, moyennant l'exemple de la règle de trois. Car nous avons plus de pouvoir en comprenant la proportion elle-même qu'en comprenant la règle de la proportion.

Et pour cela a été dit aussi souvent qu'un amour est détruit par un autre, excluant de la sorte le désir, parce qu'il ne provient pas comme l'amour d'une vraie connaissance, mais d'un raisonnement.

Et c'est pour cette raison que nous avons dit aussi souvent, qu'un amour est détruit par un autre plus grand, parce qu'avec cela nous ne voulions en aucune façon impliquer le désir qui découle du raisonnement.

Chap. XXII. De la vraie connaissance, de la régénération etc.

Nous allons maintenant commencer à parler de la vraie connaissance, etc. Ne reste que la vraie connaissance pour nous conduire au salut, et au bien.

II : 22 (1) Puisque la raison[67*] n'a aucun pouvoir pour nous conduire à notre bien, reste à examiner si nous pouvons l'atteindre avec la quatrième et 81 dernière façon d'être de la connaissance.

Elle ne découle de rien d'autre.

Nous avons dit que cette façon d'être de la connaissance ne découle pas de quelque chose d'autre, mais de la manifestation immédiate de l'objet lui-même dans l'intellect. Et si un tel objet est excellent et bon, alors l'esprit est nécessairement uni à lui, comme nous avons dit à propos de notre corps.

Et ce qui s'ensuit.

---

67 < (1) *> Toutes les passions qui combattent la bonne raison (comme il a été montré précédemment) naissent de l'opinion. Tout ce qui en elles est bien ou mal, nous est indiqué par la conviction ; mais aucune des deux n'est capable de nous en libérer. Seule la troisième manière c'est-à-dire la vraie connaissance, est ce qui nous en libère. Sans elle nous ne pouvons jamais nous libérer des passions comme il va être montré dans ce qui suit. Ne serait-ce pas ce dont certains parlent et écrivent tant, sous des noms différents ? Car qui ne voit que sous l'opinion nous pouvons très bien comprendre le *péché* ; sous la conviction *la loi* qui indique le péché ; et sous la vraie connaissance, *la grâce*, qui nous libère du péché ?

II : 22 (2) De là suit de manière irréfutable que *la connaissance est ce qui cause l'amour*.

D'elle découle le vrai amour et en conséquence l'union avec Dieu, à cause de l'amour qui naît de cette vraie connaissance.

Si donc nous sommes amenés à connaître Dieu de cette façon nous devons nécessairement nous unir à lui (car il ne peut se manifester, et n'être pensé par nous, que comme suprêmement excellent, et bon). C'est seulement dans une telle union que consiste, comme nous l'avons déjà dit, notre salut.

Une telle connaissance n'a pas besoin d'être adéquate, et pourquoi.

Je ne dis pas que nous devons le connaître tel qu'il est, mais il est suffisant que nous le connaissions d'une certaine façon pour être unis à lui. Car même la connaissance que nous avons du corps n'est pas telle, qu'il soit connu tel qu'il est, ou parfaitement ; mais quelle union ! Quel amour !

II : 22 (3) Que cette quatrième connaissance[68*], qui est *la connaissance de Dieu*, ne découle pas de quelque autre chose mais est immédiate, apparait de ce que nous avons démontré ci-dessus :

Démonstration qu'elle ne découle de rien d'autre. Voyez I : 1 (8).

il est la cause de toute connaissance ; il est connu par lui-même seul, et non au moyen d'autre chose.

Suite de cette démonstration.

En outre aussi de ceci, que *nous sommes tellement unis à lui moyennant la nature que sans lui nous ne pouvons ni exister, ni être conçus*.

De là apparait évident que nous ne pouvons comprendre Dieu qu'immédiatement.

Et donc puisqu'existe entre Dieu et nous une union aussi étroite il est évident que *nous ne pouvons le comprendre qu'immédiatement*.

II : 22 (4) Nous allons maintenant chercher à rendre plus claire l'union que nous avons avec lui au moyen de la nature et de l'amour.

68 (2) * Quatrième eu égard à l'exemple de la règle de trois, voyez II : 1 (3).

Explication supplémentaire de l'union avec Dieu. Comment elle est donnée et en quoi elle consiste.

Nous avons déjà dit que dans la nature ne peut pas se trouver quelque chose dont ne soit donné une idée dans l'esprit de la chose même[69*]. Et selon que la chose est plus ou moins parfaite, plus ou moins parfaits sont l'union de l'idée avec la chose ou Dieu lui-même, et l'effet.

II : 22 (5) En effet puisque toute la nature n'est qu'une substance unique et que son essence est infinie, toutes les choses sont unies au moyen de la nature, et en une seule réalité, savoir Dieu. Et maintenant, puisque la première chose que notre esprit perçoit est le corps, celui-ci doit nécessairement être la cause première de l'idée[70*]. Car, comme il a été dit, ne peut pas se trouver dans la nature quelque chose dont ne se trouve dans la pensée l'idée qui constitue son esprit.

Toutefois parce qu'en aucune façon cette idée ne peut se reposer dans la connaissance du corps sans passer à la connaissance de ce sans quoi ni n'existent, ni ne peuvent se concevoir, le corps et l'idée elle-même, de ce fait, après l'avoir connu, elle est immédiatement conjointe à lui par amour.

II : 22 (6) Une telle union se comprend mieux, et se déduit mieux ce qu'elle doit être, depuis son action eu égard aux corps ; en elle nous voyons comment, au moyen de la connaissance et des passions relatives aux choses corporelles, naissent en nous tous les effets que nous percevons durablement en notre corps à travers le mouvement des souffles vitaux. Et ainsi quand notre connaissance et notre amour tombent sur ce sans quoi nous ne pouvons ni exister ni être conçus et qui en réalité n'est pas corporel, les effets aussi, qui naissent d'une telle union, devront être incomparablement meilleurs et plus excellents. Car ils doivent

69 (4) * *Et avec cela est aussi éclairci ce que nous avons dit dans la première partie à savoir que l'intellect infini que nous appelons* Fils de Dieu, *doit existr de toute éternité dans la nature. Car puisque Dieu existe éternellement, son idée aussi doit exister [éternellement] dans la chose qui pense, c'est-à-dire en lui-même. Cette idée coexiste objectivement en lui-même. Voyez I : 9.*

70 (5) * *C'est-à-dire : notre esprit étant une idée du corps, tient du corps son être premier ; car il n'est, dans la chose qui pense, qu'une représentation du corps, autant générale que particulière.*

nécessairement être constitués en conformité avec la chose avec laquelle l'idée est unie.

II : 22 (7) Et [83] quand nous percevons ces effets, alors nous pouvons dire avec vérité être *nés à nouveau*. Car notre première naissance est advenue quand nous nous unîmes avec le corps ; d'une telle union sont nés les effets et les mouvements des souffles vitaux. Mais cette nôtre seconde naissance adviendra quand nous percevrons en nous les effets complétement différents de l'amour, constitué suivant la connaissance de cet objet incorporel.

Et elle diffère autant de la première que diffèrent corporel et incorporel, esprit et chair. Cela peut, pour cette raison, avec le meilleur droit et en vérité, être appelé *la régénération*, puisque seul suit de cet amour et de cette union, comme nous allons le montrer, *une permanence éternelle et immuable*.

Chap. XXIII. De l'immortalité de l'esprit.

Ce qu'est ce dont nous pouvons facilement voir l'immortalité de l'esprit.

II : 23 (1) Si nous observons avec un peu d'attention ce qu'est l'esprit et d'où il tire son origine, son changement et sa durée, alors nous verrons facilement s'il est mortel ou immortel.

Brève description de l'esprit et de sa cause. Ce qui s'ensuit.

Nous avons dit que *l'esprit est, dans la chose qui pense, une idée qui naît d'une chose qui existe dans la nature*. De cela découle que tels sont la durée et le changement de la chose, tels doivent être aussi le changement et la durée de l'esprit.

L'esprit peut s'unir avec le corps et aussi avec Dieu.

En outre nous avons observé que l'esprit *peut être uni ou avec le corps* dont il est l'esprit, *ou avec Dieu* sans lequel il ne peut, ni exister, ni être conçu.

Si avec le corps ?

S'ensuit qu'il est périssable.

II : 23 (2) Par-là l'on peut facilement voir, que s'il est uni avec le corps seulement, et que le corps vient à mourir, alors lui aussi doit mourir ; car n'ayant plus le corps, qui est le fondement de son amour, il doit être détruit avec lui.

Si avec Dieu s'ensuit qu'il est impérissable. Et pourquoi il est nécessaire qu'il en soit ainsi.

Mais s'il est uni avec autre chose qui est et demeure immuable, alors au contraire lui aussi doit demeurer immuable. Qu'est-ce qui rendrait possible sa destruction ? Pas lui-même, car d'autant moins il a pu exister par lui-même quand il n'existait pas, d'autant moins maintenant qu'il existe, il peut mourir ou périr. Donc seul ce qui constitue la cause de son existence doit aussi constituer, quand cela vient à manquer, la cause de sa non existence, au point que lui-même change et périt.

Chap. XXIV. De l'amour de Dieu pour l'homme.

Après avoir exposé tout ce qui précède, il ne sera pas nécessaire de traiter de la joie en Dieu, etc. ; et pourquoi.

II : 24 (1) Nous pensons avoir suffisamment montré jusqu'ici ce qu'est notre amour pour Dieu et son effet, savoir notre longévité éternelle. [85] Nous ne retenons pas nécessaire toutefois de dire quoi que ce soit maintenant des autres choses telle la joie en Dieu, la paix de l'âme etc. puisque l'on peut facilement voir, de ce qui a été dit, ce qu'il en est et ce qu'il faudrait en dire.

Ce dont je dois traiter : si est donné un amour qui se répand de Dieu sur l'homme.

II : 24 (2) Ainsi reste à voir encore, puisque nous avons parlé jusque-là de notre amour pour Dieu, si existe aussi un amour de Dieu pour nous, [86] savoir si Dieu aime aussi les hommes et quand eux-mêmes l'aiment.

Ce ne peut pas être, et pourquoi.

Mais en premier lieu, nous avons dit qu'aucune façon de penser ne peut être attribuée à Dieu en dehors de celles qui sont dans les créatures. On ne peut donc pas dire que Dieu aime les hommes ;

Pas même si eux l'aiment. Car :

et encore moins qu'il les aime parce qu'eux l'aiment, et qu'il les hait parce qu'eux le haïssent. Dans ce cas il faudrait supposer que les hommes font quelque chose librement et ne dépendent pas d'une première cause, ce que nous avons montré précédemment être faux.

Cela regarderait un Dieu qui serait changeable.

En outre cela devrait causer en Dieu une grande changeabilité : ce que précédemment il n'aimait pas ou ne haïssait pas, il commencerait maintenant à l'aimer ou à le haïr et y serait poussé par quelque chose qui serait en dehors de lui. Ce qui est l'absurdité même.

Comment cela ne doit pas être conçu pour ne pas tomber dans l'absurde.

II : 24 (3) Si pourtant nous disons que Dieu n'aime pas l'homme, cela ne veut pas dire qu'il faut l'entendre comme s'il laissait l'homme, pour ainsi dire, se débrouiller tout seul, mais parce que l'homme ensemble avec tout ce qui existe, est tellement en Dieu et Dieu consiste tellement en tout, qu'il ne peut pas y avoir à proprement parler amour de Dieu envers quelque chose d'autre, vu que tout consiste en une seule chose, qui est Dieu lui-même.

Dieu ne propose aucune loi à l'homme pour le récompenser s'il les respecte.

II : 24 (4) Et suit de cela encore, que Dieu ne pose aucune loi aux hommes pour les récompenser quand ils y obéissent. Ou pour le dire plus clairement, les lois divines sont de nature telle qu'elles ne peuvent pas être transgressées.

Car les lois de Dieu ne peuvent pas être transgressées, si l'on voulait indiquer par cette dénomination les règles qui sont dans la nature.

Car les règles posées par Dieu dans la nature selon lesquelles toutes les choses naissent et durent, si nous voulons les appeler lois, sont telles qu'elles ne peuvent jamais être enfreintes : *le plus faible doit céder au plus fort ; aucune cause ne peut produire plus qu'elle n'a en elle*, et choses semblables, sont d'une nature telle que jamais elles ne changent ni ne commencent, mais tout leur est soumis et subordonné.

Concise description de ce que sont les lois divines.

II : 24 (5) Et pour en dire brièvement quelque chose : *88* toutes les lois qui ne peuvent être transgressées sont des lois divines ; *raison* : parce que tout ce qui advient n'est pas contre, mais selon les décrets mêmes de ces lois.

Et aussi de ce que sont les lois humaines.

Toutes les lois qui peuvent être transgressées sont des lois humaines[71] ; *raison* : parce que de tout ce que les hommes décident pour leur bien, ne suit pas que ce soit pour le bien de la nature tout entière, mais au contraire, peut bien être pour la destruction de beaucoup de choses.

Quand les divines annulent les humaines.

II : 24 (6) *89* Quand les lois de la nature sont plus puissantes, les lois des hommes sont annulées.

Les lois divines sont leur propre fin ultime.

90 Les lois divines sont la fin ultime par laquelle elles-mêmes existent et ne sont subordonnées à rien ;

Les humaines non, et pourquoi.

les humaines non, parce que bien que les hommes fassent des lois pour leur propre bien, et n'ont aucune autre fin sinon promouvoir par elles le propre bien des hommes, toutefois cette fin qui est la leur (étant subordonnée à une autre fin qui en vise une autre au-dessus d'eux et qui de cette manière les laisse agir seulement en tant que parties de la nature) peut aussi servir au but de concourir avec ces lois éternelles de Dieu établies de toute éternité, et contribuer ainsi avec tout le reste pour produire tous les effets.

C'est expliqué par un exemple.

Par exemple, bien que les abeilles par tout leur travail et l'ordre réglé qu'elles maintiennent l'une au-dessous de l'autre, ne visent pas d'autre fin sinon se procurer des provisions pour l'hiver, l'homme toutefois qui est au-dessus d'elle, en les gardant et ayant

[71] Concernant la loi divine et la loi humaine voir Traité Théologico-politique, Chap. IV.

soin d'elles, a une fin complétement différente, à savoir obtenir le miel pour lui.

De même l'homme, étant aussi une chose particulière, n'a pas de fin au-dessus de celle à laquelle peut consentir son essence déterminée ; mais étant lui aussi une partie et un instrument de la nature tout entière, sa fin ne peut pas être la fin ultime de la nature puisque celle-ci est infinie et doit se servir de lui, ensemble avec toutes les autres parties, comme d'un sien instrument.

L'homme observe en lui-même une double loi.

II : 24 (7) Jusque-là de la loi établie par Dieu. [91] Il faut aussi observer que l'homme perçoit en lui une double loi – l'homme qui, dis-je, utilise bien son intellect et parvient à la connaissance de Dieu.

Par quoi sont causées ces deux lois.

De cette double loi, l'une est produite par la communion qu'il a avec Dieu, l'autre de la communion qu'il a avec les façons d'être de la nature.

Est démontré pourquoi l'une est nécessaire, l'autre non.

II : 24 (8) De celles-ci, l'une est nécessaire, l'autre non. En effet, eu égard aux lois qui naissent de la communion avec Dieu, puisque l'homme jamais ne peut quitter Dieu mais doit nécessairement toujours être uni avec lui, a et doit toujours avoir devant les yeux les lois selon lesquelles il doit vivre pour et avec Dieu. Mais eu égard aux lois qui naissent de la communion avec les manières d'être de Dieu, puisque qu'il peut lui-même se séparer des hommes, cette loi n'est pas aussi nécessaire.

Quelle juste question pourrait en naître.

II : 24 (9) Puisque donc nous établissons une telle communion entre Dieu et l'homme, l'on pourrait à juste titre se demander comment Dieu peut se faire connaître à l'homme, et si cela advient, ou peut advenir, en prononçant des paroles, ou immédiatement, sans utiliser aucun intermédiaire.

L'on répond : Dieu ne peut pas se faire connaître à quiconque avec des mots, et pourquoi.

II : 24 (10) Nous répondons : avec des mots, jamais, parce que sinon l'homme aurait déjà dû connaître la signification de ces mots avant qu'ils ne lui fussent prononcés. Par exemple si Dieu avait dit aux Israélites : *je suis Jehova votre Dieu*, alors eux auraient déjà dû savoir sans les mots qu'il était Dieu, avant de pouvoir être sûrs qu'il l'était, car ils savaient bien que la voix, le tonnerre et la foudre n'étaient pas Dieu, même si la voix disait être Dieu[72].

Ni par quelque signe extérieur.

Ce que nous disons ici des mots vaut aussi pour tous les signes extérieurs. C'est pourquoi nous retenons impossible que Dieu se fasse connaître aux hommes par l'intermédiaire de quelque signe extérieur.

Ce n'est pas nécessaire non plus, et pourquoi.

II : 24 (11) [93] Pour avoir la connaissance de Dieu nous jugeons exclusivement nécessaires son essence et l'intellect humain. Car tout ce qui doit connaître Dieu en nous est *l'intellect*, et celui-ci est si immédiatement uni à lui qu'il ne peut sans lui ni exister ni être embrassé ; de là apparait de façon irréfutable qu'aucune chose ne peut être liée si étroitement à l'intellect justement, que Dieu lui-même.

Dieu ne peut être connu par notre intellect qu'immédiatement.

II : 24 (12) [94] Il est tout aussi impossible de pouvoir connaître Dieu à travers quelque autre chose :

Première raison

1° Parce qu'alors ces choses devraient nous être mieux connues que Dieu lui-même ; ce qui contredit ouvertement tout ce que nous avons clairement démontré jusqu'ici, à savoir que Dieu est la cause à la fois de notre connaissance et de toutes les essences, et que toutes les choses particulières non seulement sans lui ne peuvent exister mais ne peuvent non plus être conçues.

[72] Exode 20, 18 : « וְכָל־הָעָם רֹאִים אֶת־הַקּוֹלֹת וְאֶת־הַלַּפִּידִם וְאֵת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת־הָהָר עָשֵׁן וַיַּרְא הָעָם וַיָּנֻעוּ וַיַּעַמְדוּ מֵרָחֹק׃ : tout le peuple percevait les voix et les éclairs et la voix de la trompette et la montagne qui fumait, le peuple trembla et se tint à distance. Et Exode 20, 22 : «וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן־הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם׃» Et Jehova dit à Moise : ainsi tu diras aux fils d'Israël, vous Israël vous avez vu que depuis le ciel j'ai parlé avec vous. Cf. également Traité Théologico-politique I § 12 & XIV § 12.

Deuxième raison.

2° Parce que nous ne pouvons jamais parvenir à la connaissance de Dieu au moyen de quelque chose d'autre dont l'essence est nécessairement limitée, même si elle nous est mieux connue. Comment est-il possible de déduire une chose infinie et illimitée, d'une limitée ?

D'un effet quelconque dont la cause nous est inconnue ne peut pas être conclu que cette cause est Dieu, et pourquoi.

II : 24 (13) Même si nous observons dans la nature quelque effet et œuvre dont la cause nous est inconnue, nous ne pouvons pas conclure toutefois que pour produire un tel effet, doit exister dans la nature une chose infinie et illimitée. Car comment pouvons-nous savoir si pour la produire y concourent *beaucoup de causes* ou bien s'il n'y en a *qu'une seule* ? Qui nous le dira ?

De sorte que nous concluons que pour se faire connaître aux hommes Dieu ne peut et ne doit user ni de mots ni de miracles ni de quelque autre chose que ce soit, mais de lui-même seulement.

Chap. XXV. Des diables.

Que de tels diables comme les hommes ont l'habitude de les supposer, ne sont pas tels qu'ils prétendent.

II : 25 (1) [95] Des diables, savoir s'ils existent ou n'existent pas, nous dirons juste quelques mots ainsi : si le diable est quelque chose complétement contraire à Dieu et ne tient rien de Dieu, alors il coïncide exactement avec le *rien*, dont nous avons parlé précédemment.

Il ne peut pas être une chose qui pense, comme ils le veulent.

II : 25 (2) Supposons avec certains qu'il soit une quelconque réalité qui pense, ne veut faire et ne fait absolument rien de bon et donc qui s'oppose complétement à Dieu. Alors il est certainement bien malheureux ; et si les prières pouvaient aider, il faudrait prier pour lui, pour sa conversion.

Car il ne pourrait pas subsister un seul instant.

II : 25 (3) Mais voyons un peu si une chose aussi misérable peut exister ne serait-ce qu'un instant. En faisant de la sorte nous trouverons immédiatement qu'il ne peut pas exister.

La raison en est claire.

Car toute la durée d'une chose découle de sa perfection, et d'autant plus les choses ont en elles d'essence et de divinité, d'autant plus elles sont persistantes. Donc puisque le diable n'a pas la moindre petite perfection en lui, comment, me dis-je, pourrait-il exister ? Ajoutez à cela que la permanence ou la durée d'une façon d'être dans la chose qui pense naît seulement de l'union, causée par l'amour qu'une telle façon d'être a avec Dieu. Comme dans les diables est supposé exactement le contraire d'une telle union, il est impossible qu'ils existent.

Il n'y a aucune nécessité pour nous de supposer les diables.

II : 25 (4) Mais puisqu'il n'y a absolument aucune nécessité de supposer les diables, pourquoi donc sont-ils supposés ?

Qu'est-ce qui a contraint les hommes à supposer les diables.

[96] Car nous, nous n'avons pas, comme les autres, la nécessité de supposer les diables pour trouver les causes de la haine, de la jalousie, de la colère et de passions semblables, puisque nous avons suffisamment trouvées ces causes sans une telle définition.

Chap. XXVI. De la vraie liberté, etc.

Ce que nous avons voulu faire connaitre avec les thèses du précédent chapitre .

II : 26 (1) Avec les thèses du précédent chapitre nous avons voulu faire connaitre non seulement que les diables n'existent pas, [97] mais aussi que les causes (ou, pour mieux dire, ce que nous appelons *les péchés*) qui nous empêchent d'atteindre notre perfection sont en nous-mêmes.

A été démontré précédemment de quelle façon nous devons annuler les passions.

II : 26 (2) Nous avons déjà démontré dans ce qui précède, que ce soit par la raison ou par la quatrième manière de connaissance,

comment nous devons parvenir à notre béatitude, et comment les passions doivent être annulées.

Non selon l'opinion erronée qui est en vogue chez les meilleurs hommes.

Non de la façon que l'on dit généralement, à savoir qu'elles devraient être apprivoisées avant de pouvoir parvenir à la connaissance, et en conséquence à l'amour, de Dieu.

Mais seulement au moyen de la vraie connaissance.

C'est comme exiger de quelqu'un qui est ignorant, qu'il délaisse sa propre ignorance avant de pouvoir atteindre la connaissance, alors que seule la connaissance est cause de la suppression de l'ignorance, comme il apparait clairement de ce que nous avons dit.

Ce qui peut encore être saisi de tout ce qui a été dit précédemment.

De la même manière, peut clairement être saisi de ce qui précède, que sans la vertu ou, pour mieux dire, sans la conduite de l'intellect tout tombe en ruine, et que nous ne pouvons jouir d'aucune paix et vivons comme en dehors de notre élément.

L'on aimerait Dieu même si ne suivait pas une vie éternelle.

II : 26 (3) Donc même si, comme nous l'avons montré, de la force de la connaissance et de l'amour divin ne suit pas pour l'intellect la quiétude éternelle, mais seulement temporelle, il est de notre devoir de rechercher aussi cet amour puisqu'il est tel qu'en jouissant de lui nous ne voudrons le changer pour nulle chose au monde.

Combien cet argument que tous les hommes ont en permanence dans la bouche, même les meilleurs, est niais.

II : 26 (4) En étant ainsi, nous pouvons légitimement considérer comme une grosse absurdité ce que disent beaucoup, de surcroit tenus grands théologiens ; à savoir que si ne devait suivre de l'amour de Dieu aucune vie éternelle, alors ils chercheraient ce qui est meilleur pour eux ; comme s'ils pouvaient trouver quelque chose qui soit meilleur que Dieu.

Expliqué avec un exemple parfaitement approprié et original.

Cela est aussi insensé que si un poisson (pour lequel il n'y a pas de vie hors de l'eau) disait, si de cette vie dans l'eau ne suivait pas pour moi la vie éternelle, je voudrais quitter l'eau pour la terre. Que pourraient dirent d'autre ceux qui ne connaissent pas encore Dieu ?

Comment il est naturel que l'homme recherche et poursuive son bien.

II : 26 (5) Nous voyons donc que pour atteindre la vérité de ce que nous affirmons comme certain à l'égard de notre bien et de notre paix, nous devons veiller à nul autre principe que notre propre intérêt, chose très naturelle en toute chose.

Par quoi nous sommes poussés à rechercher la direction de notre intellect.

Et puisque nous faisons l'expérience qu'en cherchant le plaisir des sens, la volupté et les choses mondaines nous ne n'atteignons pas en eux notre bien, mais au contraire notre ruine, nous suivons pour cela la direction de notre intellect.

Puisque celui-ci ne peut pas progresser sans la connaissance et l'amour de Dieu il est nécessaire de prendre cela à cœur avant toute chose. Et l'ayant trouvé, est trouvé en même temps la paix et tout bien.

Mais celui-ci ne pouvant accomplir aucun progrès sans parvenir auparavant à la connaissance et l'amour de Dieu, il a été nécessaire avant toute chose de rechercher Dieu ; et puisque nous avons trouvé (selon les réflexions et considérations précédentes) qu'il est le plus grand de tous les biens, nous sommes contraints de nous arrêter et de nous reposer là. Car nous avons vu qu'en dehors de lui ne se trouve aucune chose qui puisse nous donner quelque bien et que la seule vraie liberté est d'être et rester enchainés aux aimables chaines de son amour.

De ce qui précède suit encore que le raisonnement n'est pas la meilleure chose en nous ; puis est dit ce qu'il en est.

II : 26 (6) Enfin nous voyons que le raisonnement n'est pas en nous la chose la plus excellente, mais seulement comme une échelle le long de laquelle nous nous élevons au lieu désiré, ou comme un sain esprit qui nous informe, en dehors de toute fausseté et tromperie, du bien suprême, pour nous encourager par là à le rechercher et nous unir avec lui : union qui est notre suprême salut, et béatitude.

La conclusion de tout cet ouvrage sera donc de traiter de la liberté humaine, chose de la plus grande importance, et de l'immortalité de l'esprit, de non moindre poids ; le tout contenu en propositions concises.

II : 26 (7) Ainsi pour conclure cet ouvrage reste encore à montrer brièvement quelle est la liberté humaine et en quoi elle consiste.

Pour ce faire, j'utiliserai les propositions suivantes comme des choses certaines et démontrées.

Première proposition.

1. Plus une chose a d'essence plus elle possède d'activité, et moins elle possède de passivité. Il est certain en effet que *l'agent* agit à travers ce qu'il a, et que le *patient* pâtit à cause de ce qu'il n'a pas.

Deuxième proposition.

2. Toute passion qui va *du non être à l'être* ou *de l'être au non être*, doit découler d'un agent extérieur et non d'un intérieur ; car aucune chose considérée en soi-même ne porte en elle une cause pour pouvoir se détruire, si elle existe, ou pouvoir se constituer, si elle n'existe pas.

Troisième proposition.

3. De ce qui n'est pas produit par des causes extérieures rien ne peut avoir avec de telles causes une union commune, et en conséquence ne pourra ni être changé ni transformé par elles. De ces deux dernières propositions je déduis la quatrième suivante.

Quatrième proposition.

4. Tout effet d'une cause immanente ou intérieure (qui pour moi est la même) ne peut périr ni changer tant que demeure sa sienne cause. Car, parce qu'il n'est pas produit par une cause extérieure, un tel effet ne peut pas subir de changement, par la proposition 3. Et puisqu'aucune cause ne peut être anéantie si ce n'est par des causes extérieures, il est impossible que périsse cet effet tant que dure sa cause, en vertu de la proposition 2.

Cinquième proposition.

5. La cause la plus libre et qui convient au plus haut degré avec Dieu est l'immanente. C'est une cause dont l'effet qui en découle dépend à un point tel, que sans elle il ne peut ni exister ni être

conçu ; il n'est soumis non plus à aucune autre cause, parce qu'il lui est tellement uni qu'il constitue avec elle un tout.

Ce qui pourra suivre des vraies propositions qui précèdent.

II : 26 (8) Nous voyons donc, un peu, ce que nous devons conclure des propositions précédentes.

Première conséquence.

1. Avant tout, puisque l'essence de Dieu est infinie elle a une activité infinie, et une négation infinie de la passivité, selon la proposition 1. C'est pourquoi d'autant plus les choses sont unies à Dieu par leur plus grande essence, d'autant plus elles ont d'activité et d'autant moins de passivité ; et d'autant plus aussi elles sont libérées de tout changement et de la ruine.

Deuxième conséquence.

2. Jamais le vrai intellect ne peut périr, parce que par la proposition 2, il ne peut avoir aucune cause en soi qui le fasse périr. N'étant pas produit par des causes extérieures mais par Dieu, il ne peut subir aucun changement par de telles causes, par la proposition 3. Et puisque Dieu l'a produit de manière immédiate et qu'il n'est qu'une cause intérieure, suit nécessairement de la proposition 4, que tant que dure cette sienne cause, il ne peut pas périr. Et cette sienne cause est éternelle, donc lui aussi.

Troisième conséquence.

3. Tous les effets de l'intellect qui sont unis avec lui, sont les plus éminents et doivent être estimés par-dessus tous les autres. Ce sont les plus éminents parce qu'ils sont des produits intérieurs, par la proposition 5, et en outre aussi ils sont nécessairement éternels parce que leur cause est éternelle.

Quatrième conséquence.

4. Tous ces effets que nous produisons hors de nous sont d'autant plus parfaits qu'ils peuvent mieux s'unir à nous pour former avec nous, une même nature : de cette façon ils s'approchent le plus des effets intérieurs.

C'est expliqué par un exemple.

Par exemple, si j'enseigne à mon prochain d'aimer les plaisirs, les honneurs, l'avarice, que je les aime ou ne les aime pas, quoi qu'il

soit ou ne soit pas, je suis moi-même frappé ou battu : cela est clair.

Que le lecteur réfléchisse bien à tout cela, comme aussi sur tout ce qui en suit, parce que de cela dépendent des choses de grande importance, regardant la conduite de la vie humaine.

Mais il n'en va pas de même si l'unique fin de mon effort pour rejoindre et pouvoir goûter l'union avec Dieu, produit en moi des idées vraies, et rend connues ces choses à mon prochain aussi.

Car nous pouvons tous pareillement être participant de ce bien, comme il arrive quand il produit chez le prochain le même désir qui est en moi, faisant ainsi en sorte que sa volonté et la mienne soient une seule et même volonté, à savoir forment une seule et même nature convenant toujours en tout.

De ce qui a été dit apparait aussi quelles choses sont en notre pouvoir et ne sont soumises à aucune cause extérieure. Comme aussi l'immortalité de l'esprit. Nous terminons avec cela.

II : 26 (9) De tout ce qui a été dit l'on peut maintenant comprendre très facilement quelle est la liberté[73*] humaine que je définis donc ainsi : elle est une existence stable que notre intellect acquiert à travers l'union immédiate avec Dieu afin de pouvoir produire en soi-même des idées, et hors de soi des œuvres convenant bien avec sa nature, sans toutefois que ses effets ne soient soumis à quelque cause extérieure qui pourrait les modifier ou les transformer. Ainsi apparait aussi, de ce qui a été dit, quelles sont les choses qui sont en notre pouvoir et ne sont soumises à aucune cause extérieure. Nous avons aussi montré et de façon différente que précédemment, la durée éternelle et permanente de notre intellect, et enfin, quels sont les effets que nous devons estimer au-dessus de tous les autres.

---

73 (9) * *L'esclavage d'une chose consiste à succomber à des causes extérieures ; la liberté au contraire consiste non pas à succomber à ces mêmes causes extérieures, mais à en être libéré.*

Conclusion.

Recommandation de l'auteur à ceux pour qui il a composé, à leur demande, ce traité. Et avec cela la conclusion de tout.

Pour conclure tout cela, il me reste à dire encore à mes amis pour lesquels j'écris : ne soyez pas déconcertés par ces nouveautés, parce que vous savez très bien qu'une chose ne cesse pas d'être vraie parce qu'elle n'est pas acceptée par un grand nombre. Et puisque vous n'ignorez pas non plus la condition de l'époque dans laquelle nous vivons, je veux encore insister en vous priant d'être très prudents pour ce qui regarde la communication de ces choses à d'autres. Je ne veux pas dire que vous devez les garder uniquement pour vous, mais seulement, si jamais vous deviez commencer à en parler à quelqu'un, que vous ne soyez poussés par aucun autre but et motif que le salut de votre proche, vous étant assurés avec évidence eu égard à lui que vous ne perdrez pas la récompense de votre labeur. Enfin si en lisant ces choses vous rencontrez quelque difficulté à l'encontre de ce que je pose pour certain, je vous demande de ne pas vous empresser à le réfuter avant de l'avoir pesé avec suffisamment de temps et de méditation ; et ce faisant, je suis sûr que vous parviendrez à jouir des fruits de cet arbre, espérés par vous.

APPENDICE

AXIOMES.

1 La substance, par sa nature, existe avant toutes ses manières d'être (*modifications*).

2. Les choses qui sont différentes se distinguent ou réellement ou par la façon d'être.

3 Les choses qui se distinguent réellement, ou bien ont des attributs différents, comme *la pensée et l'extension*, ou bien se rapportent à des attributs différents, comme *l'intellection et le mouvement* dont l'un appartient à la *pensée* l'autre à *l'extension*.

4. Les choses qui ont des attributs différents, comme aussi les choses qui appartiennent à des attributs différents, n'ont en elles rien *l'une de l'autre*.

5. Ce qui en soi n'a *rien* d'une autre chose, ne peut pas être non plus la cause de *l'existence* de cette autre chose.

6. Ce qui est *cause de soi* ne peut pas se limiter soi-même.

7. Ce au moyen de quoi les choses se distinguent, existe de par sa nature avant ces choses.

PROPOSITION I.

À aucune substance qui existe réellement ne peut être référé le même attribut qui est référé à une autre substance ; ou encore (et c'est la même chose) dans la nature ne peuvent pas se trouver deux substances, à moins qu'elles ne soient réellement distinctes.

Démonstration

Les substances sont, s'il y en a deux, différentes, et en conséquence se distinguent (Ax. 2) ou réellement ou par la manière d'être ; pas par la manière d'être parce que (Ax. 7) de par leur

nature les manières d'être seraient avant la substance, contre l'axiome 1 ; donc elles se distinguent réellement et en conséquence (Ax. 4) ne peut pas être dit de l'une, ce qui est dit de l'autre, comme l'on voulait démontrer.

PROPOSITION II.

Une substance ne peut pas être la cause de l'existence d'une autre substance.

Démonstration.

Une telle cause ne peut rien avoir en elle d'un tel effet (Prop. I) parce que leur différence est réelle, et en conséquence (Ax. 5) elle ne peut pas en produire l'existence.

PROPOSITION III.

Tout attribut – ou substance – de par sa nature est infini et suprêmement parfait en son genre.

Démonstration.

Nulle substance n'est cause d'une autre (Prop. II) ; en conséquence si elle existe réellement, ou elle est un attribut de Dieu, ou elle a été cause d'elle-même, hors de Dieu.

Si est vraie la première hypothèse, elle est nécessairement infinie et suprêmement parfaite en son genre, comme sont tous les attributs de Dieu. Si est vraie la deuxième, dans ce cas aussi elle est nécessairement telle ; car elle ne pourrait pas se limiter elle-même (Ax. 6).

PROPOSITION IV.

À l'essence de toute substance appartient par nature l'existence, de façon telle qu'il est impossible de poser dans un intellect infini l'idée d'une substance qui n'existe pas dans la nature.

Démonstration.

La vraie essence d'un objet est quelque chose de réellement distinct de l'idée de ce même objet ; et ce quelque chose (Ax. 2) ou existe réellement ou est embrassé en une autre chose qui existe réellement dont cette essence ne pourra pas se distinguer

réellement, mais seulement par la manière d'être. Telles sont toutes les essences des choses que nous voyons, lesquelles étaient contenues, avant d'exister, dans l'extension, dans le mouvement et le repos, et quand elles existent ne sont pas distinctes de l'extension réellement, mais seulement dans la manière. En outre est contradictoire que l'essence d'une substance soit contenue en autre chose d'une manière telle qu'elle ne puisse pas en être réellement distincte - contre la proposition I ; et aussi, qu'elle puisse être produite par le sujet qui la contient - contre la proposition II ; enfin qu'elle ne puisse pas être de par sa nature infinie et suprêmement parfaite en son genre – contre la proposition III. Donc puisque son essence n'est contenue en aucune autre chose, elle est une réalité qui existe par soi-même.

Corollaire.

La nature se connait par elle-même et non moyennant quelque autre chose. Elle consiste en d'infinis attributs, dont chacun est infini et parfait en son genre. À son essence appartient l'existence de sorte qu'en dehors d'elle ne se trouve nulle essence ou existence, coïncidant ainsi exactement avec l'essence de Dieu, le seul magnifique et béni[74].

Appendice. II De l'esprit humain.

Ap. II (1) Puisque l'homme est une chose créée, finie etc. il est nécessaire que ce qu'il a de pensée et que nous appelons esprit, soit une modification de cet *attribut* que nous appelons pensée, sans qu'appartienne à son essence quelque chose d'autre que cette modification ; de sorte que si une telle modification est anéantie l'esprit aussi est anéanti, bien que l'attribut désigné demeure immuable.

Ap. II (2) De la même manière ce qu'il a d'extension – que nous appelons corps – n'est rien d'autre qu'une modification de l'autre attribut que nous appelons extension ; et si cette modification est détruite le corps humain n'existe plus, bien que *l'attribut* de l'extension demeure inchangé.

Ap. II (3) Pour comprendre maintenant de quel genre est la modification que nous appelons esprit, de quelle manière elle tire origine du corps, comment

[74] Rappelons que le prénom de Spinoza est ברוך (Baruch) = Béni, (*Benedictus* en latin, tel Spinoza signe sa correspondance).

son changement dépend seulement du corps (ce qui pour moi est l'union *de l'esprit et du corps*) il faut observer : 1°. Que la modification la plus immédiate de l'attribut que nous appelons pensée contient en elle objectivement l'essence formelle de toutes les choses. Car si l'on pose une chose formelle quelconque dont l'essence n'est pas objectivement dans *l'attribut* désigné précédemment, celui-ci ne serait pas infini absolument, ni suprêmement parfait en son genre, contre ce qui a déjà été démontré avec la proposition III.

Ap. II (4) Et puisque *la nature, ou Dieu,* est un être dont se trouvent d'infinis attributs et qui contient en soi toutes les essences des choses créées, il est nécessaire que de tout cela soit produit dans la pensée, *une idée infinie* qui contient objectivement en elle, l'entière nature telle elle existe réellement en soi.

Ap. II (5) 2°. Il faut observer que toutes les modifications qui restent, comme *l'amour, le désir, la joie*, tirent leur origine de cette première modification immédiate, de telle sorte que si celle-ci ne précédait pas, ne se trouverait aucun amour, désir etc.

Ap. II (6) De là se déduit clairement que l'amour naturel qui est en chaque chose pour la conservation de son propre corps (je parle de la modification) ne peut avoir aucune autre origine que depuis l'idée, ou essence objective, d'un tel corps qui se trouve dans *l'attribut* pensant.

Ap. II (7) En outre puisque pour l'existence réelle d'une idée (ou essence objective) n'est requis rien d'autre que l'attribut pensant et l'objet (ou essence formelle), est alors certain ce que nous avons dit, savoir, que l'idée, ou *essence objective*, est la plus immédiate[75*] modification de l'attribut. Et en conséquence ne peut se trouver dans l'attribut pensant aucune autre modification qui appartienne à l'essence de l'esprit de chaque chose, si ce n'est l'idée qui doit nécessairement se trouver d'une telle chose, existant réellement dans l'attribut pensant ; car une telle idée porte avec elle celles qui restent, *les modifications d'amour, de désir etc.* Maintenant donc puisque l'idée découle de *l'existence* de l'objet, cette même idée aussi, l'objet étant changé ou détruit, doit changer ou être détruite à proportion, et en étant ainsi, elle est ce qui est uni à l'objet.

Ap. II (8) Enfin, si nous voulions aller plus loin, et attribuer à l'essence de l'esprit ce par quoi elle pourrait réellement exister, l'on ne pourrait rien trouver d'autre sinon cet *attribut* et l'objet dont on vient de parler ; mais aucun des deux ne peut appartenir à l'essence de *l'esprit* ; puisque l'objet n'a rien de la pensée, et est réellement distinct de l'esprit ; et pour ce qui regarde *l'attribut*,

---

75 (7) * J'appelle *la plus immédiate modification* de l'attribut cette modification qui, pour exister réellement, ne nécessite aucune autre modification du même attribut.

nous avons déjà montré qu'il ne peut pas appartenir à l'essence assignée. Cela résulte encore plus clairement de ce que nous avons dit sur lui : l'attribut *en tant qu'attribut* n'est pas uni à l'objet, puisque ni il ne change ni il ne périt, alors même que l'objet change ou périt.

Ap. II (9) L'essence de l'esprit consiste donc seulement en ceci : en l'existence, dans l'attribut *pensant*, d'une idée ou essence objective, qui naît de l'essence d'un objet existant actuellement dans la nature. Je dis, *d'un objet existant actuellement* etc. sans autre détermination, pour embrasser par là non seulement les modifications de l'extension, mais aussi les modifications de tous les infinis attributs, lesquels aussi ont un esprit, tout autant que l'extension.

Ap. II (10) Pour comprendre plus précisément cette définition, il faut se souvenir de ce que j'ai déjà affirmé en parlant des attributs. J'ai dit qu'ils ne se distinguent pas[76*] selon leur existence puisqu'ils sont eux-mêmes sujets de leur essence ; que les essences de chacune des modifications sont contenues dans les *attributs* assignés ; et enfin, que tous les attributs sont *les attributs d'un être infini*.

C'est pourquoi aussi au chapitre IX de la Première Partie j'ai appelé l'idée une *créature créée immédiatement par Dieu*, puisqu'elle a objectivement en elle l'essence formelle de toutes les choses, sans privation ou excédent. Une telle idée est nécessairement unique, puisque toutes les essences des attributs, et les essences des modifications contenues en ces attributs, sont l'essence *d'un seul être infini*.

Ap. II (11) Mais il faut encore observer que ces modifications, puisqu'aucune d'entre elles n'est réelle, sont contenues dans leurs attributs sans distinction : et puisque ne se trouve aucune espèce d'inégalité, ni dans les attributs, ni dans les *essences des modifications*, ne peut se trouver dans l'idée aucune particularité, vu que ces modifications n'existent pas dans la nature. Mais si certaines de ces modifications revêtent leur existence particulière, et par là se distinguent en quelque manière de leurs attributs (puisqu'en ce cas leur existence particulière qu'elles tiennent de l'attribut est sujet de leur essence) alors se manifeste une particularité dans les essences des modifications, et en conséquence dans les essences objectives de ces modifications qui sont nécessairement contenues dans l'idée.

Ap. II (12) Et là est la raison pour laquelle nous avons utilisé ces termes dans la définition, à savoir que *l'idée naît d'un objet qui existe actuellement dans la nature*.

---

76 (10)* Car les choses se distinguent par ce qui est premier dans leur nature ; mais une telle essence des choses est avant l'existence, donc…

Et avec cela nous retenons donc suffisamment clair ce qu'est l'esprit d'une façon générale, entendant, avec ce qui a été dit, non seulement les idées qui naissent de modifications corporelles mais aussi celles qui naissent d'une modification quelconque des attributs restants.

Ap. II (13) Mais puisque nous n'avons pas des attributs restant la même connaissance que nous avons de l'extension, voyons ainsi si nous pouvons trouver, en prenant en considération les modifications de l'extension, une définition plus limitée et plus appropriée pour exprimer l'essence de nos esprits, puisque c'est notre vrai propos.

Ap. II (14) Pour cela nous poserons comme une chose démontrée, que dans l'extension ne se trouve aucune autre modification que le mouvement et le repos et que chaque chose particulière corporelle n'est rien d'autre qu'un certain rapport de mouvement et de repos ; de sorte que si dans l'extension ne se trouvait que le mouvement, ou que le repos, ne pourrait exister dans l'extension tout entière aucune chose particulière. Donc le corps humain n'est rien d'autre qu'un certain rapport de mouvement et repos.

Ap. II (15) Donc *l'essence objective de ce rapport réel qui se trouve dans l'attribut pensant*, c'est cela, disons, *l'esprit du corps*. Ainsi, si l'une de ces deux modifications (mouvement et repos) change en plus ou en moins, change aussi en proportion l'idée. Par exemple si le repos augmente et le mouvement diminue, se produit alors la souffrance ou tristesse que nous appelons *froid* ; si cela advient au contraire dans le mouvement, se produit la souffrance que nous appelons *chaleur*.

Ap. II (16) Et ainsi, quand il advient que les degrés de mouvement et repos ne sont pas absolument égaux dans toutes les parties de notre corps, mais que certaines ont plus de mouvement et de repos que d'autres, de là naît alors la différence des sensations (et de là l'origine des diverses façons de souffrance que nous ressentons quand une baguette nous frappe sur les yeux ou sur les mains).

Et quand il advient que les causes extérieures qui aussi produisent ces changements, se différencient par elles-mêmes et n'ont pas toutes les mêmes effets, de là découle la diversité des sensations en une même partie (et de là l'origine de la différence de sensation quand on est frappé sur une même main avec du fer ou du bois). Et de nouveau, si le changement qui advient en une partie reconduit le corps à son précédent rapport, de là dérive la joie que nous appelons repos, activité agréable, et contentement.

Ap. II (17) Enfin, puisque nous avons expliqué ce qu'est la sensation, nous pouvons voir facilement comment de là prend naissance l'idée réflexive - ou

connaissance de soi-même - l'expérience et le raisonnement. Et l'on peut voir clairement aussi de tout cela (comme aussi du fait que notre esprit est uni à Dieu et est une partie de l'idée infinie qui naît immédiatement de Dieu) l'origine de la connaissance claire et *l'immortalité de l'esprit*. Mais pour l'instant, nous suffira ce qui a été dit.[77].

FIN

[77] Nous ne rapportons pas le *Korte Schetz* à savoir le *Résumé* du Court Traité, placé avec sa traduction en Appendice de l'édition de F. Mignini, ce résumé n'étant pas de Spinoza.

Ouvrages Consultés

Akkerman 1977
AKKERMAN F., « Vers une meilleure édition de la correspondance de Spinoza? », *Revue Internationale de Philosophie*, 31, 1, p. 4.

Akkerman 1980
AKKERMAN F., *Studies in the posthumous works of Spinoza on style, earliest translation and reception, earliest and modern edition of some texts*, (s.l., s.n.).

Akkerman 1989
AKKERMAN F. (éd.), *Lire et traduire Spinoza. La pénurie de Mots*, Paris : Pr. de l'Univ. de Paris Sorbonne, coll. « Travaux et documents / Groupe de Recherches Spinozistes », 1.

Akkerman 2004
AKKERMAN F., *"La latinité de Spinoza et l'authenticité du texte du Tractatus de Intellectus Emendatione*, s.l. : s.n., (http://hyperspinoza.caute.lautre.net/La-latinite-de-Spinoza-et-l-authenticite-du-texte-du-Tractatus-de-Intellectus?debut_article_actuel=5).

Akkerman, **Steenbakkers 2005**
AKKERMAN F., STEENBAKKERS P. (éd.), *Spinoza to the letter studies in words, texts and books*, Leiden London : Brill, coll. « Brill's studies in intellectual history vol. 137 ».

Alliance biblique universelle 2011
ALLIANCE BIBLIQUE UNIVERSELLE, *Ancien Testament interlinéaire hébreu-français: avec le texte de la Traduction oecuménique de la Bible et de la Bible en français courant*, Villiers-le-Bel : Société biblique française.

Alquié 1998
ALQUIÉ F., *Le rationalisme de Spinoza*, 3. éd, Paris : Presses Univ. de France, coll. « Épiméthée ».

Appuhn, **Spinoza 1920**
APPUHN C., SPINOZA B. de, *Œuvres.*, Paris : Garnier.

Appuhn, **Spinoza 1965**
APPUHN C., SPINOZA B., *Œuvres. Éthique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties III, III,* [Paris] : Flammarion.

Appuhn, **Spinoza 1998a**
APPUHN, SPINOZA, *Traité de la Réforme de l'entendement*, Œuvres I, Paris : Flammarion, coll. « GF Flammarion », 34.

Askenazi et al. 1987
ASKÉNAZI J., ASKÉNAZI-GERSON JOCELYNE, SPINOZA, *Abrégé de grammaire hébraïque*, Translators: _:n1242, Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

Auffret, **Spinoza 1998**
AUFFRET S., SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris : Mille et une nuits.

Bayle et al. 1983
BAYLE P., CHARLES-DAUBERT F., MOREAU P.-F., *Écrits sur Spinoza*, Paris : Berg international, coll. « L'Autre rive ».

Biblia Hebraica Stuttgartensia = 1997
Biblia Hebraica Stuttgartensia =: Torah, neviʾim u-ketuvim, Ed. funditus renovata, ed. 5. emendata, Studienausg, Stuttgart : Dt. Bibelges.

Bove 1996
BOVE L., *La stratégie du Conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie Nouvelle série ».

Boyer, **Mistral 2001**
BOYER F., MISTRAL L. (éd.), *La Bible*, Nouv. trad., Paris : Bayard.

Brunschwig 1979
BRUNSCHWIG J., « BULLETIN CARTÉSIEN VIII », *Archives de Philosophie*, 42, 4, pp. 27-34.

Cassuto 1998
CASSUTO P., *Spinoza et les commentateurs juifs: commentaire biblique au premier chapitre du Tractatus theologico-politicus de Spinoza*, Aix-en-Provence : Publications de l'Université de Provence.

Cassuto 1999
CASSUTO P., *Spinoza hébraïsant: l'hébreu dans le « Tractatus theologico-politicus » et le « Compendium grammatices linguæ hebrææ »*, Leuven : Peeters, coll. « Collection de la Revue des études juives ».

Chalier 2006
CHALIER C., *Spinoza lecteur de Maïmonide: la question théologico-politique*, Paris : Cerf, coll. « Philosophie & théologie ».

Cristofolini, Paolo, **Spinoza 2014**
CRISTOFOLINI, PAOLO, SPINOZA B., *Etica: edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di Paolo Cristofolini.*, [S.l.] : Ets.

Cristofolini, **Spinoza 2011**
CRISTOFOLINI P., SPINOZA B. de, *Trattato politico*, Pisa : ETS.

Deleuze 1990
DELEUZE G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris : Éd. de Minuit, coll. « Arguments ».

Descartes 1994a
DESCARTES R., *Œuvres philosophiques. T. 1: 1618 - 1637*, 1. éd, Paris : Bordas, coll. « Classiques Garnier ».

Descartes 1994b
DESCARTES R., *Œuvres philosophiques. T. 3: 1643 - 1650*, 1. éd, Paris : Bordas, coll. « Classiques Garnier ».

Descartes et al. 2009
DESCARTES R., BELGIOIOSO G., AGOSTINI I., MARRONE F., MESCHINI F. A., SAVINI M., ARMOGATHE J. R., *Tutte le lettere 1619-1650*, Milano : Bompiani Il pensiero occidentale.

Descartes, Alquié 1988
DESCARTES R., ALQUIÉ F., *Œuvres philosophiques. T. 2: 1638-1642*, Paris : Bordas.

Descartes, Marion 1978
DESCARTES R., MARION J.-L., « Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité - Traduction selon le lexique cartésien. », *Archives Internationales d'Histoire des Idées*, 88, pp. 9-16.

Dominguez Atilano, SPINOZA 2013
DOMINGUEZ ATILANO, SPINOZA, *Tratado politico*, s.l. : Alianza Editorial Sa.

Galilei, Brunetti 2005
GALILEI G., BRUNETTI F., *Opere*, Torino : UTET libreria.

Gargiulo, Spinoza 2013
GARGIULO M., SPINOZA B. de, *Compendio di grammatica della lingua ebraica*, Firenze : Leo S. Olschki Editore, coll. « Lessico intellettuale europeo », CXVIII.

Gebhardt, Spinoza 1972
GEBHARDT C., SPINOZA B., *Opera*, Heidelberg : Winter.

Giancoli 1993
GIANCOLI D. C., *Physique générale*, Bruxelles : De Boeck Université.

Giancotti Boscherini et al. 2007
GIANCOTTI BOSCHERINI E., DROETTO A., SPINOZA B. de, *Trattato teologico-politico*, Torino : Einaudi.

Greimas, Fontanille 1991
GREIMAS A. J., FONTANILLE J., *Sémiotique des passions: des états de choses aux états d'âme*, Paris : Editions du Seuil.

Gross 2012
GROSS B., « Loi naturelle et loi divine dans la pensée de Maïmonide », *Pardès*, 52, 2, pp. 205-210, Cairn.info.

Guérinot, Spinoza 1993
GUÉRINOT A., SPINOZA B., *L'éthique*, Paris : Éd. Ivrea.

Guéroult 1968
GUÉROULT M., *Spinoza I. Dieu.*, Paris; Hildesheim : Aubier-Montaigne ; G. Olms.

Guéroult 2001
GUÉROULT M., *Spinoza. 2: L' âme: (ethique, 2)*, Paris : Aubier, coll. « Aubier philosophie ».

Hadas-Lebel 1995
HADAS-LEBEL M., *Histoire de la langue hébraïque: des origines à l'époque de la mishna*, Paris : Peeters, coll. « [Revue des études juives / Collection] Collection de la Revue des études juives », 21.

Henry, Longneaux 2004
HENRY M., LONGNEAUX J.-M., *Le bonheur de Spinoza*, 1re éd, Paris : Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée ».

Henry-Hermann, Soler 1996
HENRY-HERMANN G., SOLER L., *Les fondements philosophiques de la mécanique quantique*, Paris : J. Vrin.

Inglese, Machiavelli 1984
INGLESE G., MACHIAVELLI N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, 1a ed, Milano : Biblioteca universale Rizzoli, coll. « I Classici della BUR ».

Israel et al. 2005
ISRAEL J. I., HUGHES Pauline., NORDMANN C., ROSANVALLON Jérôme., *Les Lumières radicales : la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité, 1650-1750*, Paris : Éd. Amsterdam.

Israel, Spinoza 2007
ISRAEL J. I., SPINOZA B. de, *Theological-political treatise*, Cambridge ; New York : Cambridge University Press, coll. « Cambridge texts in the history of philosophy ».

Jagersma, Dijkstra 2013
JAGERSMA R., DIJKSTRA T., « Uncovering Spinoza's Printers by Means of Bibliographical Research », *Quaerendo*, 43, 4, pp. 278-310.

Jaquet 1997
JAQUET C., *Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris : Editions Kimé, coll. « Collection "Philosophie, épistémologie" ».

Jaquet 2004
JAQUET C., *L'unité du corps et de l'esprit: affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris : Presses universitaires de France, coll. « Quadrige Manuels ».

Jelles 2004
JELLES J., *Professione della fede universale e cristiana, contenuta in una lettera a N.N. = Belydenisse des algemeenen en christelyken Geloofs, vervattet in een Brief aan N.N. (1684)*, Macerata : Quodlibet.

Joüon 1996
JOÜON P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome : Ed. Pontificio istituto biblico.

Kajanto 1979
KAJANTO I., « Aspects of Spinoza's Latinity », *Arctos: acta philologica fennica*, 13, pp. 49–83.

Kant 2003
KANT I., *Critique de la raison pratique*, Paris : Flammarion.

Kirk et al. 1995
KIRK G. S., RAVEN J. E., SCHOFIELD M., *Les philosophes présocratiques: une histoire critique avec un choix de textes*, Fribourg, Suisse : Éd. Univ. [u.a.], coll. « Vestigia », 16.

Koyré, Spinoza 1990
KOYRÉ A., SPINOZA B., *Traité de la réforme et de l'entendement et de la meilleure voie `a suivre pour parvenir `a la vraie connaissance des choses*, Translators: _:n1300, Paris : Ed. J. Vrin, coll. « Bibliothe`que des Textes Philosophiques ».

Laërce, Genaille 1996
LAËRCE D., GENAILLE R., *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Paris : Garnier.

Lærke 2006
LÆRKE M., « À la recherche d'un homme égal à Spinoza. G. W. Leibniz et la Demonstratio evangelica de Pierre-Daniel Huet », *Dix-septième siècle*, 232, 3, pp. 387-410, Cairn.info.

Lagrée et al. 2005
LAGRÉE J., MOREAU P.-F., SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus =: Traité théologico-politique*, 2. Aufl, Paris : Presses Univ. de France, coll. « Œuvres », Spinoza. Édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau ; 3.

Landenne, **Storme 2014**
LANDENNE Q., STORME T. (éd.), *L' actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, Bruxelles : Editions de l'Université libre de Bruxelles, coll. « Philosophie politique ».

Lapini 2010
LAPINI Walter., *Spinoza e le inezie puerili*, Genova : Il melangolo.

Lécrivain 1978
LÉCRIVAIN A., *Cahiers Spinoza No 2, No 2,* Paris : Ed. Réplique.

Lécrivain 2003
LÉCRIVAIN A., *Spinoza Traité de la réforme de l'entendement.*, s.l. : Flammarion, coll. « GF Flammarion ».

Lemler 2011
LEMLER D., « Noachisme et philosophie. Destin d'un thème talmudique de Maïmonide à Cohen en passant par Spinoza », *Archives de Philosophie*, 74, 4, pp. 629-646, Cairn.info.

Leon Hébreu, **Tyard 2006**
LEON HÉBREU, TYARD P. de, *Dialogues d'amour*, Paris : Vrin, coll. « De Pétrarque à Descartes », 73.

Leopold 1902
LEOPOLD J. H., *Ad Spinozae Opera posthuma*, Hagae Comitis : apud M. Nijhoff.

Macherey 1997a
MACHEREY P., *Introduction à l'éthique de Spinoza. [...]: La deuxième partie: La réalité mentale*, 1. éd, Paris : Presses Univ. de France, coll. « Les grands livres de la philosophie ».

Macherey 1997b
MACHEREY P., *Les voies de la libération*, 2. éd, Paris : Presses Univ. de France, coll. « Introduction à l'"Éthique" de Spinoza », Pierre Macherey ; 5. Pt.

Machiavel, **Ruggiero 2017**
MACHIAVEL, RUGGIERO R., *Il principe*, Milano : Rizzoli.

Maimonides et al. 1999
MAIMONIDES M., MUNK S., BIRMAN C., WOLF J., RAUSKY F., MOPSIK C., *Le guide des égarés*, France : Verdier.

Malet 1966
MALET A., *Le Traité Théologico-Politique de Spinoza et la Pensée Biblique.*, PARIS : Société les Belles Lettres, 95 Bd Raspail Paris VI°, coll. « Publications de l'université de Dijon. XXXV. »

Marion 1991
MARION J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes: analogie, création de vérités éternelles et fondement*, Éd. corr. et complétée. 1 éd, Paris : Quadrige, coll. « Quadrige », 135.

Matheron 1971
MATHERON A., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* [en ligne], s.l. : Aubier Montaigne, coll. « Analyse et raisons »,

Matheron 2011
MATHERON A., *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon : ENS, coll. « La croisée des chemins ».

Méchoulan 1990
MÉCHOULAN H., *Amsterdam au temps de Spinoza: argent et liberté*, 1re éd, Paris : Presses universitaires de France, coll. « Questions ».

Meinsma 1984
MEINSMA K. O., *Spinoza et son cercle*, Paris : Vrin.

Meschonnic 2002
MESCHONNIC H., *Spinoza : poème de la pensée*, Paris : Maisonneuve et Larose.

Meyer et al. 1988
MEYER L., LAGRÉE J., MOREAU P.-F., *La philosophie interprète de l'Écriture sainte*, Paris : Intertextes éd.

Mignini, Spinoza 1986
MIGNINI F., SPINOZA B. de, *Korte verhandeling van god, de mensch en deszelvs welstand =: Breve trattato su dio, l'uomo e il suo bene*, L'Aquila : Japadre, coll. « Methodos », 13.

Misrahi, Spinoza 1993
MISRAHI R., SPINOZA B. de, *Éthique*, Paris : Presses universitaires de France.

Misrahi, Spinoza 2011
MISRAHI R., SPINOZA B., *Éthique*, Paris : Librairie générale française.

Moreau 1994
MOREAU P.-F., *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, 1. éd, Paris : Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée ».

Moreau 2005
MOREAU P.-F., *Spinoza : état et religion*, Lyon : ENS, coll. « Feuillets ».

Moreau 2020
MOREAU P.-F., *OEUVRES IV - ETHIQUE.*, S.l. : Presses universitaires de France.

Moreau, Spinoza 1999
MOREAU P.-F., SPINOZA B. de, *Œuvres*, Paris : Presses universitaires de France.

Nadler 2003
NADLER S. M., *Spinoza: une vie*, Paris : Bayard.

Osier 1983
OSIER J. P., *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris : Berg international, coll. « L'Autre rive ».

Pautrat Bernard, **Spinoza 1999**
PAUTRAT BERNARD, SPINOZA B., *Traité de l'amendement de l'intellect: et la voie par laquelle on la dirige au mieux vers la vraie connaissance des choses*, Translators: _:n1293, Paris : Éd. Allia.

Pautrat, **Meijer 2017**
PAUTRAT B., MEIJER L., *Préface aux Œuvres posthumes de Spinoza. Précédé de Le salut par l'Ethique*, Allia, Paris : Allia.

Pautrat, **Spinoza 2010**
PAUTRAT B., SPINOZA B. de, *Éthique*, Paris : Seuil.

Pautrat, **Spinoza 2013**
PAUTRAT B., SPINOZA B., *Traité politique*, Paris : Éd. Allia.

Perrier 2008
PERRIER P., *La transmission des Évangiles*, Paris : Sarment-Éd. du Jubilé.

Pines et al. 1997
PINES S., BRAGUE R., BOUVERESSE R., HADDAD G., *La liberté de philosopher: de Maïmonide à Spinoza*, Paris : Desclée de Brouwer, coll. « Midrash ».

Proietti 2006
PROIETTI O., *Agnostos theos : il carteggio Spinoza-Oldenburg : 1675-1676.* [en ligne], 1. ed., Macerata : : Quodlibet, coll. « Spinozana », URL : http://digital.casalini.it/an/2252415.

Proietti 2010
PROIETTI O., *« Philedonius », 1657 Spinoza, Van den Enden e i classici latini*, Macerata : Eum, coll. « Spinozana fonti e studi per la storia dello spinozismo ».

Ramond Charles, **Spinoza 2005**
RAMOND CHARLES, SPINOZA B. (), *Tractatus politicus = Traité politique*, Translators: _:n1359, Moreau Pierre François, s.l. : Paris Presses universitaires de France.

Reale 2008
REALE G., *Il concetto di « filosofia prima » e l'unità della Metafisica di Aristotele: con i testi greci di tutti i passi citati*, Milano : Bompiani Il pensiero occidentale.

Révah et al. 1995
RÉVAH I. S., MÉCHOULAN H., MOREAU P.-F., *Des marranes à Spinoza*, Paris : Libr. philosophique J. Vrin, coll. « Histoire des idées et des doctrines ».

Rousset 1996
ROUSSET B., *Spinoza, lecteur des Objections faites aux Méditations de Descartes et de ses Réponses*, Paris : Editions Kimé, coll. « Collection "Philosophie-épistémologie" ».

Rousset 2001
ROUSSET B., *La perpsective finale de l'ethique.*, Place of publication not identified : Librairie Philosophique J.

Rousset Bernard, **Spinoza 1992**
ROUSSET BERNARD, SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques ».

Rovere, **Spinoza 2010**
ROVERE M., SPINOZA B. de, *Correspondance*, Paris : Flammarion.

Saisset Emile [sans date]
SAISSET EMILE, *Spinoza, Éthique*, http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k272243r.r=.langFR, s.l. : s.n.

Saisset, Spinoza 1861
SAISSET E., SPINOZA, *Traité de la Réforme de l'entendement.*, http://archives.skafka.net/alice69/doc/Spinoza%20-%20Traite%20de%20la%20reforme%20de%20l%27entendement.pdf, Paris : Charpentier.

Scala, Spinoza 2013
SCALA A., SPINOZA B., *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris : Éditions de l'éclat.

Sévérac 2005
SÉVÉRAC P., *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris : Champion, coll. « Travaux de philosophie », 7.

Société biblique française 2004
SOCIÉTÉ BIBLIQUE FRANÇAISE, *La Bible expliquée : Ancien Testament intégrant les livres deutérocanoniques et Nouveau Testament*, Villiers-le-Bel : Alliance biblique universelle.

Spinoza 1972
SPINOZA B. de, *SPINOZA Opera.*, Unveränd. Nachdruck der Ausg. von 1925, Heidelberg : Winter.

Spinoza et al. 1997
SPINOZA, CAILLOIS R., MISRAHI R., *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 108.

Spinoza 2008
SPINOZA B. de, *Opera Posthuma: Amsterdam 1677*, Macerata : Quodlibet.

Spinoza et al. 2009
SPINOZA, MOREAU P.-F., BEYSSADE M., MIGNINI F., *Œuvres. I, Premiers écrits*, 1re éd, Paris : Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée ».

Spinoza 2011
SPINOZA B. de, *The Vatican manuscript of Spinoza's Ethica*, Leiden ; Boston : Brill, coll. « Brill's studies in intellectual history », v. 205.

Spinoza et al. 2011
SPINOZA B. de, SANGIACOMO A., BUSLACCHI M., *Tutte le opere*, Milano : Bompiani.

Spinoza, Totaro 2008
SPINOZA B., TOTARO P., *Opera Posthuma: Amsterdam 1677*, Macerata : Quodlibet.

Strauss 1994
STRAUSS L., *Le testament de Spinoza : écrits de Leo Strauss sur Spinoza et loe judaïsme*, Paris : Les ditions du cerf.

Strauss et al. 1996
STRAUSS L., KRÜGER G., GUTTMANN J., ALMALEH G., BARAQUIN A., DEPADT-EJCHENBAUM Mireille. 1, *La critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible: recherches pour une étude du « Traité théologico-politique »*, Paris : Éditions du Cerf.

Térence, Marouzeau 2007
TÉRENCE, MAROUZEAU J., *Andrienne. Eunuque*, Translators: _:n1555, 7. tirage, Paris : Les Belles Lettres, coll. « Comédies », [texte et traduction] / Térence. Texte établi et trad par J. Marouzeau; T. 1.

Thinès, Lempereur 1984
THINÈS G., LEMPEREUR A., *Dictionnaire général des sciences humaines*, Louvain-la-Neuve : CIACO.

Totaro 1997a
TOTARO P., *Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale, seminario internazionale Roma, 29-30 settembre 1995*, s.l. : Olschki.

Totaro 1997b
TOTARO P. (éd.), *Spinoziana: ricerche di terminologia filosofica e critica testuale: Seminario internazionale: Roma, 29-30 settembre 1995*, Firenze : L.S. Olschki, coll. « Lessico intellettuale europeo », 72.

Vergilius Maro et al. 2013
VERGILIUS MARO P., PERRET J., VEYNE P., *L'Énéide: = Aeneis. 2: Chants VII - XII*, Paris : Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 112.

Vernière 1954
VERNIÈRE P., *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, s.l. : Université de Paris-Faculté de Lettres.

Vinciguerra 2005
VINCIGUERRA L., *Spinoza et le signe: la genèse de l'imagination*, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ».

Wolfson 1999
WOLFSON H. A., *La philosophie de Spinoza : pour démêler l'implicite d'une argumentation*, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie ».

Yovel et al. 1991
YOVEL Y., BEAUMATIN E., LAGRÉE J., *Spinoza et autres hérétiques*, Paris : Editions du Seuil.

Zac, Spinoza 1987
ZAC S., SPINOZA B. de, *Traité politique*, Paris : Vrin.

Zourabichvili 2002a
ZOURABICHVILI F., *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté*, 1re éd, Paris : Presses universitaires de France, coll. « Pratiques théoriques ».

Zourabichvili 2002b
ZOURABICHVILI F., *Spinoza: une physique de la pensée*, 1re éd, Paris : Presses universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui ».

Zweerman 1993
ZWEERMAN T. H., *L'introduction à la philosophie selon Spinoza: une analyse structurelle de l'introduction du Traité de la réforme de l'entendement, suivie d'un commentaire de ce texte*, Louvain : Asse

SPINOZA - ŒUVRES POSTHUMES

Tome I – SOMMAIRE

PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE Démontrés de Façon Géométrique.

PREMIÈRE PARTIE

DEUXIÈME PARTIE

COURT TRAITÉ